法哲学原理

〔德〕黑格尔著

商　务　印　书　馆

VISIT…

LANZAROTE
Caliente.COM



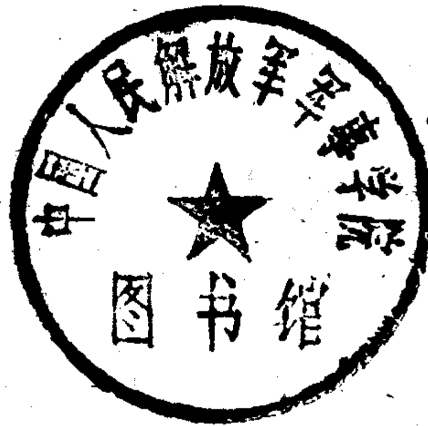
法 哲 学 原 理

或

自然法和国家学綱要

〔德〕黑格尔著

范　揚
張企泰　譯



商 务 印 书 館

1979 年·北京

Georg Wilhelm Friedrich Hegel
GRUNDLINIEN DER PHILOSOPHIE DES RECHTS
neu herausgegeben von
Georg Lasson
Zweite Auflage
Leipzig 1921 / Verlag von Felix Meiner

2670/33 03

法 哲 学 原 理

〔德〕黑格尔著

范扬 张企泰译

商 务 印 书 馆 出 版
(北京王府井大街36号)
新华书店北京发行所发行
六 〇 三 厂 印 刷

850×1168毫米 1/32 13 1/4 印张 348 千字
1961年6月第1版 1979年2月第3次印刷
印数：5,501—30,000 册
统一书号：2017·54 定价：1.20 元

黑格尔著《法哲学原理》一書評述

賀 麟

黑格尔的《法哲学原理》是他任柏林大学教授的第三年（1821年）出版的。据庫諾·費舍报导，黑格尔自1818年到柏林大学任教以后直到1831年死时，他总共讲授了《自然法与国家学或法哲学》六次，自1821年后，即以出版的《法哲学》一书作为教本①。这是他晚年在柏林任教期間所正式出版的唯一著作。此外他在这期間所发表的都只是一些短篇的論文，而他的許多重要的哲学讲演录，都是他死后才由門人整理出版的。

黑格尔《法哲学》的出版和在柏林大学的其他讲学活动使得他成为普魯士王国的“官方哲学家”。他在这书中，明确提出“哲学主要是或者純粹是为国家服务的”看法。把哲学应用来替反动的普魯士政府服务，这就使得他的“法哲学”成为表現他的政治观点和立場最保守的著作。

黑格尔政治上的根本立場，他自己讲得很清楚，就是主張“人民与貴族阶級的联合”，②当然，他这里所謂的“人民”主要是指資产阶級，而不是指工人和农民。恩格斯指出，“当黑格尔在他的‘法哲学’中宣称君主立宪是最高最完善的政府形式时，德国的哲学……也已經宣言贊助中等阶級了。換言之，黑格尔就是宣称德国中等阶級取得政权的时候快要到了。”③《法哲学》一书充分表現

① 参看庫諾·費舍：《黑格尔的生平、著作和学說》，海得堡1911年版，第1卷，第147—149頁。

② 黑格尔：《小邏輯》，商务印书館1959年版，第45頁。

③ 参看恩格斯：《德国革命与反革命》，人民出版社1953年版，第19頁。

了黑格尔的“資产阶級与貴族阶級联合”专政的根本政治立場，也就表現他在德国当时“半封建半官僚的专制政治”①的条件下，多少吸收了一点英国的君主立宪制度，来“贊助中等阶級”，亦卽贊助当时德国新兴的、比較軟弱的資产阶級的傾向。这书的保守之处主要表現在黑格尔是以君主、貴族为这个联合专政的君主立宪制的主导方面。

黑格尔在这书中保守的政治見解、唯心主义的世界观受到馬克思主义奠基人深刻系統的批判。但同时其中所包含的合理的东西也得到相应的肯定。这主要是书中所表現的辯証法，因为他一貫运用辯証法（当然是唯心的）来討論政治、社会、倫理問題，这是有一定的启发性的。正如馬克思在批判“法哲学”时所指出那样：“黑格尔的深刻之处也正是在于他处处都从各种規定……的**对立**出发，并把这种对立加以强调。”②

談到“法哲学”与“邏輯学”的关系，誠如馬克思很恰当地指出的，黑格尔的“整个法哲学只不过是对邏輯学的补充”。③黑格尔自己也承认，“自然哲学和精神哲学，似乎就是居于应用邏輯学的地位”。④因此法哲学作为客观精神的哲学只是他整个体系的一个环节，亦卽只是他的邏輯学的应用与补充。

按照黑格尔的唯心主义体系，邏輯学是研究理念自在自为的科学，这是他体系的中心。自然哲学是研究理念的他在或外在化的科学，精神哲学是研究理念由他在而回复到自身的科学。两者他认为都可以叫做“应用邏輯学”。

黑格尔又把“精神哲学”分为三大部門，第一，主观精神，分灵

① 恩格斯:《德国革命与反革命》，第17頁。

② 《黑格尔法哲学批判》，《馬克思恩格斯全集》，第1卷，人民出版社1956年版，第312頁。

③ 同上书，第264頁。

④ 黑格尔:《小邏輯》，第94頁。

魂、意识、心灵三个环节;第二,客观精神,分法、道德、伦理三个环节;第三,绝对精神,分艺术、天启宗教、哲学三个环节。我们可以看到,《法哲学》也分为:第一篇,抽象法;第二篇,道德;第三篇,伦理三大部门,而且其中的纲目也大致与"客观精神"相同。事实上黑格尔的《法哲学》基本上就是他的《哲学全书》中第三环节《精神哲学》一书中第二篇论"客观精神"部分的发展、发挥和补充。

法哲学既然是关于客观精神的哲学,而客观精神总的讲来,就是社会意识,包括群体意识、民族精神、时代精神等,其范围很广,不仅仅讲法、权利,也讲道德、法律和伦理,特别着重讲到社会和国家。最后还涉及到"世界历史",作为发展到"历史哲学"的准备。

(一)

黑格尔于1820年6月给这书写了一篇序言,这篇序言相当重要,其中有几个常被引证的著名论点,首先应给以批评的考察。

一、黑格尔说,"我们不象希腊人那样把哲学当做私人艺术来研究,哲学具有公众的即与公众有关的存在,它主要是或者纯粹是为国家服务的。"① 在这里他反对为哲学而哲学,反对"把哲学当作私人艺术"的看法,肯定哲学是社会现象,是"与公众有关的存在",并公开明白说出哲学"是为国家服务的"政治目的。抽象看来,这些话似乎都是我们可以同意的。但具体从阶级内容分析起来,这些说法正充分表露了黑格尔的唯心哲学,特别法哲学的保守性。哲学既然不是"私人艺术",因此哲学家应该替统治阶级政权说话,作当时的普鲁士政府的"官方"的代言人,因此黑格尔晚年的哲学就成为"官方的哲学"。其次,他的意思是说普鲁士的哲学教授是受政府任命的公职,是应该为"政府"办事的。马克思在《黑格尔法哲学批判》中曾引证这段话,加以简单扼要的评语

① 本书序言第8页。

道:“可见，连哲学在‘本质上’也得依靠国库。”①这就是说，哲学教授从国库取得薪俸，哲学也就应该是与国库有关的存在，故应该“纯粹是为国家服务的”。结合后来新黑格尔学派直接利用哲学为帝国主义及法西斯政权服务，因而成为现代资产阶级哲学的最右翼来看，则黑格尔这种哲学为“国家”服务的看法的实际后果，就更清楚了。

二、合理性与现实性相等同的公式,即“凡是合乎理性的东西都是现实的,凡是现实的东西都是合乎理性的”②这一著名公式首先在这篇序言里着重地提出来。后来在《小逻辑》导言第六节里又曾加以发挥。③我们必须遵照恩格斯关于这个公式的批判解释来理解它。如果把这个公式的后一命题作为主导，那么这个命题是保守主义的公式,是对旧的典章制度和政治设施加以美化,加以精神化、合理化的公式。黑格尔自己也明白说过:“国家应是一种**合理性**的表现、国家是精神为自己所创造的世界,……人们必须崇敬国家，把它看做地上神物。”④根据这些来看就可以说黑格尔这一公式是要想论证当时的普鲁士王国既是现实的,也是合理性的。所有新黑格尔派的保守主义,认为资本主义国家的典章制度、风俗仪文等都是伦理观念的体现、都是具有精神性等等滥调,都是从右边继承和发展黑格尔这一命题的。恩格斯指出:“这显然是把现存的一切神圣化,是在哲学上替专制制度、替警察国家、替王室司法、替书报检查制度祝福。”⑤这的确指出了这一命题是会受到许多反动

① 《马克思恩格斯全集》,第1卷,第367页。

② 本书第11页。另参看《小逻辑》,第55页。

③ 按《小逻辑》出版于1817年,“法哲学”出版于1821年,《小逻辑》之提到这个公式那一段,大概是在1827年第二版中补进去的。

④ 本书第286页。

⑤ 《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》,《马克思恩格斯选集》,人民出版社1972年版,第4卷,第211页。

派和保守主义的欢迎和赞许的。

至于从逻辑的范畴关系来说，则现实性乃是一个有必然性的范畴。诚如恩格斯所说，"在他〔黑格尔〕看来，现实的属性仅仅属于那同时是必然的东西；……但是必然的东西归根到底会表明自己也是合理的"，① 这里合理的东西应指有其发展过程，合乎规律的东西而言。照恩格斯这样从辩证唯物主义出发加以解释和改造，则这个命题是有其合理因素的。

至于恩格斯所说："按照黑格尔的思维方法的一切规则，凡是现实的都是合理的这个命题，就变为另一个命题：凡是现存的，都是应当灭亡的。"② 这乃是从左边去解释、批判、改造、扬弃黑格尔的公式所得出的革命的结论。这正是批判改造黑格尔的唯心辩证法的典范。

三、另一点值得注意的就是在"序言"中黑格尔对于哲学与时代的关系的看法。他说："每个人都是他那时代的产儿。哲学也是这样，它是被把握在思想中的它的时代。妄想一种哲学可以超出它那个时代，这与妄想个人可以跳出他的时代，跳出罗陀斯岛，是同样愚蠢的。"③ 这段话承认时代决定个人，个人是时代的产物，承认哲学是它的时代或时代精神在思想中的反映或把握，似乎有一定的唯物主义因素。但是联系到时代和阶级内容来看，他这段话的目的是说哲学要使人"对现在感到乐观"，并且说哲学的"这种理性的洞察，会使我们跟现实调和"。④ 原来哲学的目的在黑格尔看来是给普鲁士王国的贵族与资产阶级统治的现在和现实祝福，对它表示乐观，崇奉它为历史发展的最高阶段，并与这种现实相妥

① 《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》，人民出版社1972年版，第4卷，第211页。

② 同上书，第212页。

③ 本书序言第12页。

④ 本书序言第13页。

协、调和，不要对现实作斗争。他对于进步的哲学对时代的反作用一面，即哲学指导时代、推动时代、改造世界一面则一点也没有提到。把"哲学不能超出它的时代"利用来作为与现实妥协，并替保守主义辩护的借口，这就使得他有如恩格斯所说，"没有完全脱去德国的庸人气味。"①

从哲学不能超出它的时代，使人跟现实调和出发，黑格尔又进一步得出哲学之产生总是后于时代，因而不能给世界以任何教导或指导的错误的、悲观的看法。下面是常被研究黑格尔哲学的资产阶级学者引证的著名的一段话：

> "关于教导世界应该怎样，……无论如何哲学总是来得太迟。哲学作为有关世界的思想，要直到现实结束其形成过程并完成其自身之后，才会出现。……当哲学用灰色的颜料绘成灰色的图画的时候，这一生活形态就变老了。对灰色绘成灰色，不能使生活形态变得年青，而只能作为认识的对象。密纳发的猫头鹰要等黄昏到来，才会起飞。"②

他认为哲学的出现总是在时代潮流、世界事变已经结束完成之后，因此总是迟到，要黄昏时才出现。譬如希腊、罗马的哲学要到希腊、罗马衰落解体时期才出现，因此对希腊、罗马的世界已不能给予教导，挽回其青春。这显然表示黑格尔对哲学的任务的一种悲观情调。资产阶级哲学史家大都一致推崇黑格尔这个看法，库诺·费舍甚至称颂上面引证的这段话为"崇高而美丽的说话"，③ 这是完全没有根据的。

黑格尔只是片面地看到了哲学是时代、世界进程在思想中的表现、把握和总结，以及哲学作为思想意识落后于客观现实这一面，他根本看不到真正的或先进的哲学有预见、指导、推动、改造

① 《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》，人民出版社 1972 年版，第 4 卷，第 214 页。

② 本书序言第 13—14 页。

③ 库诺·费舍：《黑格尔的生平、著作和学说》第 1 卷，第 146 页。

客观現实的一面，他也看不見哲学总結世界进程发展的規律正是依靠这些規律为改造世界鋪平道路。在这里我們看見，黑格尔的保守主义，向后看不向前看的态度窒息了他的辯証法，使他陷于形而上学的片面性。

只有馬克思主义奠基人才是一方面总結了旧社会特别是資本主义制度发展的規律，另一方面科学地預見到社会主义、共产主义社会发展的規律和远景，不断地通过实踐认識世界，又通过实踐改造世界。它自創立的年代起，卽通过革命的实踐斗爭不断地发展丰富，永远保持青春和活力。

(二)

黑格尔的《法哲学》包含三大部門或环节，卽(一)抽象的法，(二)道德，(三)倫理。这三个环节中每一个都是特种的法或权利，都在不同形式上和阶段上是自由的体現，較高的阶段比前一阶段更具体、更眞实、更丰富。黑格尔从意志自由来談法，认为在抽象法的阶段，只有抽象的形式的自由；在道德阶段就有了主观的自由；倫理阶段是前两个环节的眞理和統一，也就是說，意志自由得到充分具体的实現。

黑格尔首先从唯心主义出发說："法的基地一般說来是精神的东西，它的确定的地位和出发点是意志。意志是自由的，所以自由就构成法的实体和規定性。"①他不从社会和历史出发，只是抽象地說，人有了意志自由，他就享有权利。黑格尔用抽象定义的方式指出，自由是意志的同义語，有意志必有自由。"自由是意志的根本規定，正如重量是物体的根本規定一样。……自由的东西就是意志。意志而沒有自由，只是一句空話"②，亦卽不是意志。既然人

① 本书第10頁。

② 本书第11—12頁。

人都有意志，那末人人都有自由，也就人人都有其伴意志自由以俱来的权利。按照黑格尔自己的說法，法就是“自由意志的定在”①（“定在”这里作实現或体現解）。这种不經过矛盾斗爭，人人都一般地、自在地享有的权利就叫做“抽象的法”。“法”字在这里主要应作“权利”解，因为德文原字 Recht，具有法、权利、正当三个不同的意思。这里“抽象的法”主要是抽象的权利的意思。

抽象法或形式的法有如下的特点：（一）因为抽象法基于人的意志自由，所以它的命令是：“成为一个人，并尊敬他人为人。”②（二）在抽象法中，“人格中的特殊性尙未作为自由而存在，所以关于特殊性的一切东西〔如我的特殊利益，我的意志的特殊动机、見解和意图等〕在这里都是无足輕重的。”③（三）“在抽象法中，只存在着禁令”，“卽不得侵害人格。”④

抽象法作为自由的直接体現，也包含有三个环节：（一）对于物的占有或所有权，因为只有自由的人才有占有物的权利，而物是非精神的、不自由的，卽被占有的。（二）轉移所有权的自由或权利，这就是由于依据共同意志并在保持双方权利的条件下将所有权由一方移轉于他方而获得实存。这就是契約。（三）自由意志作为特殊意志与自身本来的意願相殊异、相反对，而侵犯了他人的权利。这就是不法和犯罪。⑤

黑格尔从永恒化合理化私有財产出发，大肆宣揚“所有权〔卽財产，按德文 Eigentum 一字有所有权及財产二义〕所以合乎理性不在于滿足需要，而在于揚弃人格的純粹主观性。人唯有在所有权〔或財产〕中才是作为理性而存在的。”⑥ 他并且强調“財产是自

① 参看本书第29节。
② 本书第46頁。
③ 本书第47頁。
④ 同上。
⑤ 参看本书第40节。
⑥ 本书第50頁。

由最初的定在〔或实現〕，它本身是本质的目的。”① 他斥責柏拉图的理想国“侵犯了人格的权利”，因为“它以人格沒有能力取得私有財产为普遍原則。”② 这些話充分表明他看不見私有財产本身所包含的矛盾，反以“理性”、“自由”、“人格”等美名去替私有財产制度辯护的資产阶級的观点和立場。

談到所有权的轉让問題，他只承认物品、財产通过契約，可以轉让，他强調“我的整个人格、我的普遍的意志自由、倫理和宗教”，“是不可轉让的。”③ 他指出，“割让人格的实例有奴隶制，农奴制……割让理智的合理性、道德、倫理、宗教則表現在迷信方面”。④ 他看不到，資产阶級永恒化私有財产、迷信私有財产也正是割让了眞正的道德和倫理。

照黑格尔看来，婚姻不是契約行为。同样国家也不是建筑在契約上面的。因为契約主要是从任性出发，契約是可以訂立，也是可以解除的，而婚姻与国家則是建立在道德和理性的基础上，是不可以任意解除的。⑤在我們看来，說婚姻不是契約关系，而是什么道德的理性的关系，完全是为旧社会粉飾，而看不見千百万貧穷妇女之被奴役、被买卖，更看不見“无产者的被迫独居生活和公娼制”(“共产党宣言”)的不合理現象。說国家不是建筑在契約上面虽比旧的民約說进了一步，但是从唯心主义出发肯定国家以道德和理性为基础，就是替資产阶級专政的国家擦粉，借以掩飾国家是一个阶級压迫另一个阶級的統治机关。

黑格尔关于不法和犯罪的辯証分析特別值得注意。他把不法分为：(一)无犯意的不法，这是在承认法、希求法、盼望得到法的基

① 本书第54頁。
② 本书第55頁。
③ 参看本书第66节。
④ 本书第74頁。
⑤ 参看本书第75节。

础上而做出的不法行为，一般是不规定处罚的。(二)欺诈，即假借法的名义而作不法的事，在这里特殊意志虽被重视，而普遍的法却没有被尊重。对欺诈就得处以刑罚，因为这里问题是法遭到了破坏。(三)犯罪，即进而丢掉了法的名义或假象，公开用暴力犯罪，不仅是"犯法"，而乃是根本上否定了法。

黑格尔从刑罚是法和正义这一概念的自身回复，亦即法或正义之恢复与维护的唯心主义观点出发，他否定关于刑罚的预防说、儆戒说、威吓说、矫正说等，显然是有片面性的。他从唯心辩证法出发来分析，认为不法是法的否定，刑罚是对于不法（否定法的东西)的否定。同样，犯罪是一种暴力的强制(他叫做第一种强制)，刑罚就是对强制之强制(他叫做第二种强制)。所以刑罚是一种否定之否定。通过刑罚对于不法和犯罪的否定，法、正义就得到恢复和维护。由法的建立而过渡到不法、犯罪，再过渡到对不法、犯罪的否定或刑罚，这就是他所谓作为自由之定在的法的自我辩证运动。他只是从唯心辩证法来说明罪名，处罚不是外加给的，而是自作自受，基于内因，我们知道，这些问题如果不从社会和阶级根源来分析，是只会有利于反动统治，而得不到解决的。

黑格尔还认为施用刑罚不是个人主观上从外面去处罚犯人，而是按照犯人行为自己的逻辑，或他自己的法的观念，他就应该得到处罚。所以他说："刑罚既被包含着犯人自己的法，所以处罚他，正是尊敬他是理性的存在。"① 换言之，在处罚犯人的过程中，同时也唤醒了他自己原来的意志和自由。所以黑格尔不仅赞成"对犯人处刑必须得他的同意"，而且进一步指出，"犯人自己的意志都要求自己所实施的侵害应予扬弃。"② 因此黑格尔断言，"犯罪的扬

① 本书第 103 页。恩格斯在《反杜林论》(人民出版社 1956 年版，第 104 页)中曾引证了黑格尔这句话，并反对杜林对黑格尔这一学说的歪曲。

② 本书第 104 页。

弃是报复，因为从概念說〔按卽从辯証法說〕，报复是对侵害的侵害”。[①]“报复只是指犯罪所采取的形态回头来反对它自己。”[②]从刑罰的报复說出发，他不主張廢除死刑。他說，“报复虽然不能讲究种的等同，但在杀人的場合則不同，必然要处死刑”，因为“生命是无价之宝”，“刑罰……只能在于剝夺杀人者的生命。”[③] 不过黑格尔也承认，“死刑变得愈来愈少見了；作为极刑，它应該如此。”[④]

黑格尔虽然主張刑罰是一种报复，但他却把报复(Vergeltung)与复仇(Rache)区别开，要求避免无休止的复仇。他认为在法的最初步最原始的表現中，“犯罪的揚弃首先是复仇，由于复仇就是报复。” 但是“复仇由于它是特殊意志的肯定行为，所以是一种新的侵害。作为这种矛盾，它陷于无限进程，世代相傳以至无穷。”[⑤] 他并且指出，“在无法官和无法律的社会状态中，刑罰經常具有复仇的形式，……在未开化民族，复仇永不止息”。[⑥] 他认为这不是表現法和正义的眞正形式。要解决这个矛盾就“要求从主观利益和主观形态下，以及从威力的偶然性下解放出来的正义，这就是說，不是要求复仇的而是刑罰的正义。”[⑦] 如果用黑格尔辯証法的术語来說，复仇就会陷于永无休止的“坏的无限”，而刑罰所表現的正义的报复，乃是否定之否定，是“自食其果”，是犯罪行为自身的辯証法，是眞正的法，亦卽代表普遍意志的公正或正义的体現。这样，就由法的辯証发展，由法到犯罪，由犯罪到得到懲罰，正义伸張，这一否定之否定的过程，于是就由“法”的阶段进展到“道德”的阶段了。

---

① 本书第 104 頁。
② 本书第 106 頁。
③ 本书第 106－107 頁。
④ 本书第 104 頁。
⑤ 本书第 107 頁。
⑥ 同上。
⑦ 本书第 108 頁。

(三)

在黑格尔看来,道德是由揚弃抽象形式的法发展而来的成果,道德是法的眞理,居于較高阶段,道德是自由之体現在人的主观內心里。因此"道德的观点就是自为地存在的自由",①因为他认为道德意志是他人所不能过問的,而人的价值是应按照他的內部行为、自我規定或道德意志来評价的。道德,在黑格尔看来,也是法的一种,一种具有特殊規定的內心的法,亦即"主观意志的法"。

自由意志借外物(特别是財产)以实現其自身,就是抽象法。自由意志在內心中实現,就是道德。自由意志旣通过外物,又通过內心,得到充分的現实性,就是倫理。

只有主观的道德意志的表現才算是眞正的行为。始終貫徹在行为中的就叫做目的,目的要通过一系列的道德行为或阶段才能最后达到。目的是主观意志和自由观念的統一。当然只有在倫理阶段目的才能眞正完成。因此在道德这一阶段包含一种不断的要求,包含着一种不断的应然,因而在道德意志与外部世界之間就存在着不断的紧張状态和一定的距离。

道德意志只承认对出于它的意向或故意的行为負責任。因此道德責任基于意識着的意向或故意。② 例如在希腊悲剧中欧狄普斯事实上杀了他的父亲;但因他完全不知道他所杀的人是他的父亲,所以在道德上他就沒有責任,也就不能控訴他的杀父罪,因为他还沒有超出天眞境界,达到反思,区别开一般行为与道德行为、外部事件的发生与出于故意和对情况的知識,也沒有对后果的分析。③

① 本书第111頁。

② 参看本书第117节。

③ 参看本书第120-121頁。

一个思維着、意願着的主体决不能故意作一件事或設想一个目的，而不把他的故意和目的普遍化并因而加以提高。因为要設想一个目的就不能不考虑到手段和后果，也不能不考虑到这行为对自己的福利、对别人的福利，最后对一切人的福利，这样故意就成为“意图”(Absicht，也有譯作“动机”的)。

于是道德就由“故意与責任”的阶段，发展到黑格尔认为較高的第二阶段“意图与福利”。这也就是由多少还涉及法律的故意与責任問題进展到純道德上的动机(意图)与后果(福利)問題。在这个問題上，黑格尔比康德进了一步，他否定了片面的主观唯心論的动机說，而主張动机与結果的統一。黑格尔特别强調动机与結果、主观內部的意志与客观外部的行为的統一，他說：“主体就等于它的一連串的行为。如果这些行为是一連串无价值的作品，那末他的意志的主观性也同样是无价值的；反之，如果他的一連串的行为是具有实体性质的，那末个人的內部意志也是具有实体性质的。”①

从动机与行为、后果的統一出发，黑格尔一方面批判了以单純的动机純洁来为罪恶行为辯护的看法，另一方面批判了所謂“心理史观”。这种心理史观用揣測“行为主要意图和有效动机”去“鄙視和貶低一切偉大事业和偉大人物。”②例如說，馬丁·路德之倡导宗教改革，其动机是为了想要与尼姑結婚，或者說某一历史事件或一場大战之发生，是由于某些偉大人物之好荣誉或有野心等。黑格尔认为象这种所謂“心理史观”，“就是佣僕的心理”，而对佣僕說来，“根本沒有英雄，其实不是真的沒有英雄，而是因为他們只是一些佣僕罢了。”③这是黑格尔常常談到的題目，他否定单純的主观动

① 本书第126頁。

② 本书第127頁。

③ 本书第127—128頁。

机或意志，肯定："人就是他的一串行为所构成的"，[①]"单純志向的桂冠就等于从不发綠的枯叶。"[②]并且根据"內外統一"的原則，宣称"偉大人物曾志其所行，亦曾行其所志。"[③]黑格尔这里所提出的"內外統一"，动机与行为、后果統一的原則是有其合理因素的。但是由于他从客观唯心主义出发，认为偉大人物的行为是世界精神的体現，把偉大人物当作世界精神的代言人，而不从社会存在决定个人意識，不从个人行为对社会、对人民的利益和后果去評判历史人物，因而仍然是根本与历史唯物主义的看法正相反对，是不能根本解决內与外、主观与客观統一的問題的。

道德发展的第三阶段，黑格尔叫做"良心与善"。在这个阶段道德不是达到別的目的的手段，道德自身卽是目的。它所追求的不是福利，而是善。从主观方面說，道德意志已不表現为故意和良好动机，而是作为具有普遍性和无限性的道德的自我意識或良心。黑格尔在这里批評了康德的純义务的良心观。他反对康德那种为义务而义务的道德形式主义，他认为不能把福利或欲望的滿足与尽义务对立起来。他說，如果完全反对为了滿足欲望而尽义务，难道人們就要否定一切欲望而尽义务才对嗎？所以他駁斥那种认善之实現为彼岸、为不可能，把善当作不断的"应然"，亦卽不断的"未然"的說法，因而他說，"善就是被实現了的自由，世界的絕对最終目的。"[④]

黑格尔把良心区分为"形式的良心"与"眞实的良心"，前者只是主观的普遍性，是"內部的絕对自我确信，是特殊性的設定者、規定者和决定者"，而后者則是主观与客观的統一，特殊与普遍的統

① 《小邏輯》，第301頁。幷参看本书第126頁。
② 本书第128頁。
③ 《小邏輯》，第302頁。
④ 本书第132頁。

一。前者属于道德范围，后者属于较高的伦理范围。因此真实良心已不复单纯是个人主观独自的良心，而是客观精神的体现，已进入伦理范围。把道德与伦理严格分开，这是黑格尔伦理思想的特色。优点在于强调良心不纯是直接的，而有其中介的社会因素。

抽象的、形式的良心一方面把主观、抽象的普遍性作为原则，另一方面即把自己的任性和特殊情欲当作是有普遍性的东西，这样良心就会转化为恶。所以他说，“良心如果仅仅是形式的主观性，那简直就是处于转向作恶的待发点上的东西”。① 这里他批判了康德的形式主义的良心观，但重要的，是要分析出良心的社会和阶级的内容。

黑格尔随即谈到善与恶的辩证关系。照黑格尔看来，自由是与意志和知识不可分的东西。人有了自由意志，他能自由为善，也就能自由作恶。这叫做“恶的根源一般存在于自由的神秘性中”，②（“神秘性”可作唯心意义的“辩证性”了解）。所以他说：“唯有人是善的，只因为他也可能是恶的。善与恶是不可分割的。”③ 他又说，“恶也同善一样，都是导源于意志的，而意志在它的概念中既是善的又是恶的。”④ 善恶相互依存，有对立同一的辩证关系，这是合理因素。但是只抽象地在意志中去寻求，而不寻求善与恶的社会历史的根源，这就是从唯心主义的观点出发，使人模糊善与恶的阶级性。

（四）

抽象的、形式的法是客观的，道德是主观的，只有伦理才是主

① 本书第 143 页。
② 同上。
③ 本书第 144 页。
④ 本书第 145 页。

观与客观的統一，才是客观精神的眞实体現。黑格尔这种說法其意思在于表明个人的权利、个人的道德自由，均以社会性的、客观的倫理实体为归宿、为眞理。所以他說，"善和主观意志的这一具体同一以及两者的眞理就是倫理"，①"主观的善和客观的、自在自为地存在着的善的統一就是倫理"。② 他认为，法和道德单就本身来說是沒有現实性的，它們必須以倫理为基础，作为倫理的体現者而存在。他不懂得法、道德、倫理作为上层建筑，都应从經济基础、社会阶級根源来說明。

就个人与倫理的关系来說，倫理作为客观精神是自由的具体实現。倫理的規定就是个人的实体性或普遍本质。倫理是个人的第二天性。个人对倫理的規定或倫理的力量說乃是偶性与实体的关系。"个人存在与否，对客观倫理說来是无所謂的，唯有客观倫理才是永恒的，并且是調整个人生活的力量。"③ 另一方面，个人之所以有自由，之所以具有眞实性，卽因为他体現了倫理的实体。

就倫理与民族的关系来說，他认为，倫理是各个民族風俗习慣的結晶，是"不成文的法律"，具有神圣的性质，被认作永远正当的东西。对于后輩的熏陶、教育，都是倫理的功用。

就倫理与国家的关系来說，黑格尔突出地表明了他脫离經济、社会和阶級来談国家的唯心主义观点。他认为"国家是自覚的倫理的实体"，或者說"国家是具体自由的現实性"。

脫离了倫理之物质和社会的基础，黑格尔从客观唯心主义出发，把倫理看成一个精神性的、活生生的、有机的世界，认为它有其自己生长发展的过程。并把它的矛盾发展过程分为三个阶段：第一，直接的、或自然的倫理精神——家庭，第二，市民社会——

① 本书第161頁。

② 本书第162頁。

③ 本书第165頁。

这是倫理精神丧失了直接的統一，进行分化，而达于相对性的观点。市民社会是各个成員作为独立的单个人的联合，因而也就是在形式普遍性中的联合，这种联合是通过成員的需要，通过保障人身和財产的法律制度，和通过維护他們特殊利益和公共利益的外部秩序而建立起来的。第三，倫理精神通过分化、中介而完成的統一就是国家。① 市民社会表示直接或原始倫理精神的解体，靠法律来維持市民个人需要的滿足，人身和財产的保障，以及特殊利益和公共福利和秩序的維持，这种"市民社会"只能算是"外部国家"。必定要倫理精神或实体充分实現、完成并回复到它自身的辯証統一，这才是国家。

家庭的基础是婚姻。婚姻既不仅只是两性的关系，也不仅只是市民契約的关系，而是一种"精神的統一"，"实质是一种倫理的关系。"这种自我意識的統一就是爱，而这种爱是"具有法的意义的倫理性的爱，这样就可以消除爱中一切倏忽即逝的、反复无常的和赤裸裸的主观的因素。"② 从法的意义說，家庭是一个人格，作为人格来說，家庭就在財产中有其外部的实在性。这財产是作为家庭的遺产而延續下去，但通过遺产延續下去的不是家庭，而乃是宗族。家庭的生命必然是有时間性的，不仅是由于父母的死亡，而且也为儿女的长大成为独立的人格所决定。在教育子女中家庭完成了它的使命。这样也就正好解除它自己工作，而过渡到市民社会。

市民社会是諸个人、諸家庭的聚集，是作为特殊性与差別性的阶段，所以首先显得为倫理的丧失。即使着重倫理和普遍，也是为了作为滿足特殊利益的手段。但倫理性、普遍性归根到底是支配着市民社会的，所以最后在国家中又回到倫理的充分体現。

市民社会的发展又分为三个环节：第一为"需要的体系"，在这

① 参看本书第173—174頁。

② 本书第177頁。

个范圍內，有劳动及分工的方式；与此相联系就形成了各个等級。第二为司法。在市民社会中，財产关系和契約关系都有法律来規定和維系。市民的財产和人格都得到法律的承认，并具有法律的效力，所以犯罪不再是侵犯了个人主观的东西，而是侵犯了社会公共的东西。于是犯罪的行为就被看成具有社会危險性。一方面这种看法增加了犯罪的严重性，另一方面，由于社会本身的稳定性，罪行的損害就获得了較輕微的地位，而刑罰也就成为較輕微。① 第三为警察和同业公会，这是一种预防社会危險和保护生命財产的措施。黑格尔指出，在市民社会中，"好的法律可以使国家昌盛，而自由所有制是国家繁荣的基本条件。但是，因为我是完全交織在特殊性中的，我就有权要求，在这种联系中我的特殊福利也应該增进。我的福利、我的特殊性应該被考虑到，而这是通过警察和同业公会做到的。"②

黑格尔于討論資产阶級的市民社会时，并进一步論証了資本主义的发展——殖民主义。黑格尔首先指出："市民社会的这种辯証法，把它……推出于自身之外，而向外方的其他民族去寻求消費者，从而寻求必需的生活資料。"③

他尽力替德国的民族扩張和称霸海上鼓吹和打气。他以激励德国資产阶級的語气写道："对工业来說，激励它向外发展的自然因素是海"，"河流不是天然疆界，这是近代人对河流的看法；其实应該說，河流和湖海是联系人群的。""奋发有为的一切大民族，它們都是向海洋进取的。"④

他尽力替新兴資本主义国家的殖民政策辯护道：这种通过工

---

① 参看本书第218节及补充。
② 本书第237頁。
③ 本书第246頁。
④ 参看本书第247节。

业商业与遙远国家进行貿易的“扩大了的联系也提供了殖民事业的手段。成长了的市民社会都被驅使推进这种〔殖民〕事业——零散的或系統的”。“零散的殖民事业尤其見之于德国。殖民者移民美国或俄国，而与祖国一直沒有联系，这种殖民对本国并无益处。第二种殖民事业与前一种完全不同，它是有系統的。它由国家主持，国家有意識地用适当办法来加以推进和調整。”① 其实头一种只是自然的“移民”，第二种才是帝国主义性质的侵略性的殖民主义。黑格尔居然特别主張后一种，足見他的《法哲学》已經为德国轉变成帝国主义預先鋪平理論的道路。

（五）

現在进而談黑格尔的国家观，首先要就如下几点加以批判：

一、“国家是倫理理念的現实”，②这就是說，国家是倫理精神的体現，这抹杀了剝削阶級的国家是殘酷地剝削本国人民、侵略压迫他国和其他民族的机器的大量事实。这种唯心主义的国家观与馬克思列宁主义认国家为阶級統治的机关、为一个阶級压迫另一个阶級的机关的看法是根本相反的。

二、“国家是絕对自在自为的理性东西”，③这就是說，国家是独立自存、永恒的、絕对合理的东西。照这样說来，資产阶級国家也是神圣的东西，資产阶級国家作为阶級統治的机器和工具，也是不应該打破、推翻的东西，从而国家也就是永不会消亡的东西。很显然，黑格尔的国家学說，其目的在合理化、神圣化、永恒化資产阶級国家机器。

三、“由于国家是客观精神，所以个人本身只有成为国家成

① 本书第247頁。

② 本书第253頁。

③ 同上。

员才具有客观性、真理性和伦理性。”① 这就是说，个人如果脱离国家，不接受资产阶级国家的统治，他就失掉了“客观性、真理性和伦理性”，换言之，他就丧失了自由和作为市民的种种权利。后来的新黑格尔主义者根据此说来反对天赋人权说，认为不接受资产阶级国家的统治，就没有人权。这种为法西斯统治辩护的理论，都是导源于黑格尔的国家观。

在谈到国家制度时，黑格尔从拥护君主立宪制度的保守立场和唯心辩证法三一格式出发，把孟德斯鸠所提出的立法、司法、行政三权鼎立的民主思想，予以加工改造成王权（单一）、行政权（特殊）和立法权（普遍）相结合的政治制度。他把司法划归行政范围，特赋予君权以独特重要的地位。在黑格尔看来，国家中的君主正是逻辑上的“绝对理念”，宗教上的“上帝”的体现。逻辑理念包含有单一、特殊、普遍三环节的统一，而国家制度既是逻辑理念的体现，所以也应包含君主权（表示单一）、行政权（表示特殊）和立法权（表示普遍）三环节的统一。这样的国家制度就是他要论证的君主立宪制。这正如马克思所批判那样："国家制度的理性是抽象的逻辑，……不是思想适应于国家的本性，而是国家适应于现成的思想。”② 这就是反对黑格尔把《法哲学》作为逻辑学的应用和体现。

黑格尔关于王权的理论完全是“朕即国家”说的逻辑的加工。他认为王权是“意志最后决断的主观性的权力”，王权“把被区分出来的各种权力集中于统一的个人，因而它就是整体即君主立宪制的顶峰和起点”。③ 王权因而成为黑格尔设计的政治制度中的主要环节。

他强调王权作最后决断的主观性，这显然以从主观出发的唯

① 本书第254页。

② 《黑格尔法哲学批判》，《马克思恩格斯全集》，第1卷，第267页。

③ 本书第287页。

心主义为基础的。他看不到人民的意志、群众的意志，也看不見时代历史发展的客观規律，只好满足于把国家大事的最后裁决，寄托在君主个人意志的主观性上。他說，古代决定国家大事，常常采取求神諭、占卜的办法，这是缺乏主观性的，因此王权的决断就比神諭或占卜高明，因为它有了能体現現代精神的“主观性”。所以他认为君主的决断是最高的，最后的，是“沒有根据的”，这就是說，他不提供理由和論証的。在这里，我們看見黑格尔理性主义的法哲学体系，却以一个非理性的、无根据的王权的主观性为根本。他认为国家的大臣或諮議机关应該提供材料、提供意見，展开辯論，为了使辯論不致相持不下，最后由君王作出主观性的最后决断（类似封建帝王的所謂“宸衷独断”），这样廷争停止，一律服从王权。他所謂君王的决断并不是基于总結群众的意見，并予提高，而是基于个人独特的武断。最妙的是，黑格尔說，如果君王的决断作錯了，君王不負錯誤的責任，因为“只有这些諮議机关及其成員才应該对此負責，而君主特有的尊严，即最后决断的主观性，則对政府的行动不負任何責任”。[①] 他为了照顾君王的面子或尊严，片面地以諮議的机关和人員为替罪的羔羊，竟得出作最后决断的主观性对他的决断不負責任的离奇結論！

黑格尔主張君主世襲制，他认为君主世襲不单是可以“預防王位出缺时，发生派系的傾軋”，主要的哲学理由是，由于君主的来源是“沒有根据的直接性”，是不能用选举的方法产生的。他說：“君主选举制倒不如說是各种制度中最坏的一种”。[②]

黑格尔特别强調君主有“赦免罪犯的权力”。在宗教上，上帝“可以在精神上化有罪为无罪”，而“在尘世中”，“只有这个主宰

① 本书第306頁。

② 本书第304頁。

一切的权力才有权实現这种化有罪为无罪。”[1] 这足見，他用上帝在宗教中的地位来比拟君主在政治上的地位，因而賦予政治以馬克思所謂“精神的芳香”，这就是替剝削的統治者擦粉。君主有任免大臣的权力，本来就是这样的，但是黑格尔为了神秘化君主的这种特权，强調君主最后决断的主观性，他偏說，“任免負責这些事务的人員〔指国家最高諮議机关及其成員〕是君主无限任性的特权”。[2] 君主一般都有頒布国家的制度和法律的权力。然而黑格尔偏要說，“国家的制度和法律”是“自在自为的普遍物”，“从主观方面說，就是君主的良心”。[3] 这就把法律制度放在君主主观任性的基础上。

批判黑格尔論王权的章节特別重要，因为这不仅表明了他政治上的保守主义，尊君思想，也足以表明他的理性主义、泛邏輯主义的体系原来建筑在非理性的、无根据的、非邏輯的、任性的最后的主观性之上。謹記馬克思对于黑格尔王权說的批評是有教益的。馬克思說，在黑格尔那里“**任性**就是王权”或“王权就是任性”；[4] 又說：“黑格尔力图在这里把君主說成眞正的‘神人’，說成理念的**眞正化身**。”[5] 因为黑格尔自己也說：“国家是在地上的精神”，[6] 国家是“神〔上帝〕自身在地上的行进”，[7] 很显然，君主就是精神、上帝在地上、在国家中的化身。

王权屬于政治制度中单一性环节，而行政权則屬于特殊性环节。行政权使特殊从屬于普遍，也就是“执行和实施国王的决定”，

---

① 参看本书第282节。
② 本书第306頁。
③ 参看本书第285节。
④ 《黑格尔法哲学批判》，《馬克思恩格斯全集》，第1卷，第269頁。
⑤ 同上书，第273－274頁。
⑥ 本书第253頁。
⑦ 本书第259頁。

亦即"貫彻和維护已經决定的东西，即現行的法律、制度和公益設施等等"。黑格尔論行政权的主要之点在于主張"行政权包括审判权和警察权。"① 这一点得到馬克思的好評說："黑格尔的**独到之处**只在于他使**行政**、警察、**审判三权协調一致**，而通常总是把行政权和审判权看成对立的东西。"②

黑格尔談到国家行政人才的选拔問題，他认为"个人之担任公职，并不由本身的自然人格和出身来决定"(象君主那样)，而是依靠"客观因素即知識和才能"来决定。这种对有知識和才能之人的选拔，一方面滿足国家对行政人才的需要，另一方面也使每个市民都有可能担任公职，献身于国家事务。黑格尔承认担任公职所需的知識和才能并不是象在艺术里那样基于天才，例如一个大艺术家、演員、歌手有其独特的天才，他的职务是不能随便代替更换的，而在选拔公职人才方面黑格尔认为則有其主观性与偶然性的一面，由于有才能、知識的人很多，国家的官职較少，任命选拔时不可能得到絕对准确、公平。为了解决爭职位問題，黑格尔煞費苦心又抬出国王这一"做最后决定和主宰一切的国家权力的特权"③ 来解决困难。他最后还是归到君主的主观任性来裁决，再也找不到其他合理的办法。

黑格尔强調"担任公职不是一种契約关系"。也就是說，不是雇佣关系，而有其倫理和精神的意义。因为替公家服务是"內在的东西"，是有其"自在自为的价値"的，或者說是公民自己自由本性的实現，因此它要求个人的献身精神。④

黑格尔諄諄談到"官吏的态度和教养"，关系到民众对政府滿

① 本书第308頁。
② 《黑格尔法哲学批判》，《馬克思恩格斯全集》，第1卷，第295頁。
③ 本书第312頁。
④ 参看本书第294节。

意与否、信任与否，以及政府計划的实施或削弱、破坏。因此他主張必須对官吏进行政治教育，这种政治教育可以减輕或抵銷技术性的行政工作之机械性，而引起公职人員奉公守法，公而忘私的习慣和态度。他說："为了使大公无私、奉公守法及溫和敦厚成为一种习慣，就需要进行直接的倫理教育和思想教育，以便从精神上抵銷因研究本部門行政业务的所謂科学、掌握必要的业务技能和进行实际工作等等而造成的机械性部分"。①

这些話都表示作为"官方哲学家"的黑格尔在替普魯士王国教育公职人員，促其效忠国家。但是这只是替普魯士的官僚統治搽粉。馬克思揭穿得好：事实上刚刚相反，"正是官僚的'官場'知識和'实际工作'的'机械性'在'抵銷'他的'道德和理智的教育'。"② 我們可以再引証馬克思一句話，作为黑格尔討論行政权的主要章节的总評："黑格尔关于'行政权'所讲的一切都不配称为哲学的分析。这几节大部分都可以原封不动地載入普魯士法"。③

黑格尔关于立法权的討論，包含着他"法哲学"中最保守、最反动的成分。立法权本应是三权中比較最足以推进民主和改革的因素，誠如馬克思所指出："立法权在給叛乱**奠定基础**"④。然而黑格尔却以最保守的态度去处理立法权。馬克思說，"正因为国家在立法权中获得了最高的发展，**政治国家**本身无法掩飾的矛盾才在立法权中表現出来。"⑤ 所以立法权应是揭露国家矛盾的地方，而黑格尔却强調立法权的中介作用，借以掩飾阶級矛盾。

馬克思特别重視立法权，认为"国家在立法权中获得了最高的发展"，而黑格尔却尽量貶低立法权的地位。

---

① 本书第314頁。

② 《黑格尔法哲学批判》，《馬克思恩格斯全集》，第1卷，第310頁。

③ 同上书，第298頁。

④ 同上书，第358頁。

⑤ 同上书，第360－361頁。

黑格尔把立法权定义为“规定和确立普遍物的权力”。按照黑格尔自己的邏輯来讲，代表普遍性的立法权应該較优越于代表單一性和特殊性的王权与行政权。然而政治上的保守立場却使他处处在貶低立法权。

首先黑格尔认为，“立法权本身是国家制度的一部分，国家制度是立法权的前提”。“国家制度本身是立法权賴以建立的、公认的、坚固的基础，所以它不应当由立法权产生。”① 这样国家制度另有其超立法的独立自存的基础，不是立法权所能过問，反之，立法权必須以国家制度为前提、为基础。这样立法权就被剝夺掉建立国家根本大法——国家制度的最本质的任务，因而其地位和权限受到很大的貶抑和限制。

黑格尔所設計的立法权或議会包括三个等級：(一)貴族地主等級，他又叫做实体性的等級。(二)普遍等級，这就是行政官吏的代表，因为他贊成英国的制度，主張政府成員、內閣大臣同时任国会議員。(三)私人等級，即工商业的代表。在这三个等級中，他特别重視貴族地主等級，因为他們参加立法权“只是由于他們的出生，并非取决于选举的偶然性”，② 可以作君王和市民社会的中介。他把貴族地主等級看成“王位和社会的支柱”。③ 行政官吏等級黑格尔认为最“精明干练”，“就是不要各等級〔即是說，不要議会〕，他們同样能把事情办得很好。”④ 而工商业等級則被他貶斥为私人等級，认为“它們都是由单一性、私人观点和特殊利益产生的，所以它們总想利用自己的活动来达到牺牲普遍利益以維护特殊利益的目的。”⑤ 因此在黑格尔的立法权里不惟听不見工农劳动人民的呼

① 本书第315頁。

② 本书第325頁。

③ 同上。

④ 本书第319頁。

⑤ 本书第320頁。

声，甚至連工商业者也沒有充分的发言权，这鮮明地反映了当时德国資产阶級的軟弱性。

黑格尔限制立法权或議会作用的另一个理論，就是他根本反对与政府相对立的党派，他要人民絕对信任統治阶級政权，絕对相信“国家权力的其他环节〔指王权和行政权〕从来就为国家着想，并献身于普遍目的。”① 不許怀疑反动統治者的“善良意志”。他斥責說，“政府好象是受邪恶的或不大善良的意志所支配这一假設为出于賤民的見解和否定的观点。”② 黑格尔要求資产阶級与貴族合作的君主立宪制，他又不允許議会代表人民說話，对統治阶級起监視和約束作用，而堅决认为“政府并不是与其他党派对立的党派”，說什么“政府对各等級〔即議会各阶层代表〕的关系，在本质上不应当是敌对的，相信这种敌对关系不可避免，是一种令人丧气的錯誤。”③ 黑格尔是煞費苦心在消除立法权中的革命因素和“叛乱基础”，但是这种唯心观点是違反現实的，因为普魯士政府与各等級以及与人民的关系本质上是有阶級矛盾的，是敌对的，这种敌对关系不可避免地要反映到立法权中。所以馬克思一語破的地批判了黑格尔，說政府与各等級的敌对关系之不可避免不是“一种令人丧气的錯誤”，“其实应該說：是‘一种令人丧气的眞理’。”④ 馬克思也指出，“事实却恰恰〔与黑格尔所說〕相反”，⑤ 反动的政府正是与其他党派对立的党派。

黑格尔似乎也意識到立法权的伸張与群众力量、人民力量以及輿論力量的伸張有着密切的关系，所以他就在貶低立法权的同时发出了他反对人民群众、輕視輿論的最保守、最反动的言論。他

① 本书第320頁。
② 同上。
③ 同上。
④ 《黑格尔法哲学批判》，《馬克思恩格斯全集》，第1卷，第327頁。
⑤ 同上。

首先否认人民、甚至否认人民自己了解什么对他們最为有利，什么是他們的眞正需要，并否認人民自己有“实現这种最美好东西的不可动搖的意志”，說：“人民就是不知道自己需要什么的那一部分人。知道别人需要什么，尤其是知道自在自为的意志即理性需要什么，則是深刻的认識和判断的結果，这恰巧不是人民的事情”。①他誣蔑人民自己不知道他們自己的需要和利益，只有少数騎在人民头上的哲学王、資产阶級寡头、行政官吏才具有所謂“深刻的认識和判断”，眞正知道人民的眞意或黑格尔所謂“理性需要”。显然，他这里神秘化了人民的需要，也神秘化了少数統治者的“深刻的认識和判断”。其实人民要求土地、要求生活、要求革命、反对剝削，人民不特自己知道，且常表現为农民起义、工人罢工的行动，这是誰都知道的事情，就是黑格尔恭維为有“深刻的认識和判断”的反动統治阶級偏偏不知道，偏偏要反对。这就可以充分看出，黑格尔的政治立場不是站在人民一边，而是站在寡头的剝削阶級或貴族与資产阶級的联合一边，所以在黑格尔提到人民时，我們讀到的都是他反人民、反群众、反民主的最保守、最反动的詞句，說什么“作为单个人的多数人（人們往往喜欢称之为‘人民’）的确是一种总体，但只是一种群体，只是一群无定形的东西。因此，他們的行动完全是自发的、无理性的、野蛮的、恐怖的。”②这的确反映了被法国大革命吓坏了的德国資产阶級的意見。

最后黑格尔对于公共輿論的态度也一面表現了他崇拜偉大人物的唯心主义历史观，另一面也表示他輕視輿論和反民主的保守思想。他說：“在公共輿論中眞理和无穷錯誤直接混杂在一起，……可是实体性的东西是不能从公共輿論中找到的”。③他又

---

① 本书第319頁。

② 本书第323頁。

③ 本书第333頁。

說，“公共輿論又值得重視，又不值一顧。不值一顾的是它的具体意識和具体表达，值得重視的是在那具体表达中只是隐隐約約地映現着的本质基础。”① 他认为，輿論本身不值得一顾，值得重視、恭維的乃是能够在同錯誤攪在一起的輿論中发現其眞理的“偉大人物”。因为据他說，“公共輿論中有一切种类的錯誤和眞理，找出其中的眞理乃是偉大人物的事。誰道出了他那个时代的意志，把它告訴他那个时代并使之实現，他就是那个时代的偉大人物。”② 須知偉大人物在輿論中发現的眞理已不是輿論，而是偉大人物的天才睿智、“深刻的认識和判断”，在黑格尔看来，偉大人物不是从輿論中、从群众中逐漸成长起来的，他是高于群众，亦即脫离群众、站在群众之上的天才，所以黑格尔所了解的偉大人物就表現出輕蔑群众，藐視群众的一面。他以崇拜脫离群众的天才英雄的語气說：“脫离公共輿論而独立乃是取得某种偉大的和合乎理性的成就（不論在現实生活或科学方面）的第一个形式上条件。”又說，“誰在这里和那里听到了公共輿論而不懂得去藐視它，这种人决做不出偉大的事业来。”③ 所以，黑格尔談輿論，其目的不是教人尊重輿論，重視民主，而是教人藐視輿論，崇拜“偉大人物”；再則黑格尔談立法权，不是教人重視立法权，发揚民主，而是教人更信任王权，更信任“精明干练”、“有深刻的认識和判断”的官吏和官僚集团。立法权只是在三位一体的邏輯上聊备一格，以資点綴而已。这里我們又讀到馬克思对黑格尔論立法权的精辟的总結式的批評。馬克思說，在黑格尔那里，“各等級的代表〔即指議会代表〕只是一种純粹的奢侈品。所以各等級的存在，究其实不过是一种**形式**而已。”④ 又說，“黑格尔之所以要等級要素〔議会、立法权〕这一奢侈品，只是

① 本书第334頁。
② 同上。
③ 同上。
④ 《黑格尔法哲学批判》，《馬克思恩格斯全集》，第1卷，第323頁。

为了迎合邏輯。"①

(六)

以上着重評述了黑格尔关于王权、行政权、立法权的論述，三权亦即"对內主权"，被认作屬于"內部国家制度本身"。和国家对內主权相对应的他叫做"对外主权"。国家在諸国家之中也是一个个体。一个国家对别的国家的关系也是个体对个体的关系，都具有"排他性的自为存在"，都是"独立自主的"。国家的独立自主被他看成"現实精神的自为的存在在这种独立性中达到了它的定在，所以独立自主是一个民族最基本的自由和最高的荣誉。"② 据此黑格尔論証爱国主义說，为了保卫国家的独立、自由和荣誉，牺牲个人的利益和权利，乃是"肯定个人的絕对个体性"(这他又叫做"实体性的个体性")，而所放弃的乃是"个人的偶然和易变的个体性。"因此个人对国家就"有义务接受危險和牺牲，无論生命財产方面，或是意見和一切天然屬于日常生活的方面，以保存这种实体性的个体性，即国家的独立和主权"。③

黑格尔不唯从資产阶級保守主义的立場出发，来宣揚資产阶級的民族主义和爱国主义，他还进一步提出他著名的荒謬学說，所謂"战爭的倫理性"，替資本主义世界的国际战爭辯护。他大肆宣揚"战爭的倫理性因素"。說"战爭不应看成一种絕对的罪恶"。他論証了战爭的必然性，认为战爭不是基于"純粹外在的偶然性"。他认为战爭的发生不是偶然地出于"当权者或民族的激情，不公正的事由，或任何其他不应有的事"。④換言之，战爭，在他看来，不惟是必然的，而且是应然的。他不具体分析战爭的社会根源、历史条

① 《黑格尔法哲学批判》，《馬克思恩格斯全集》，第1卷，第324頁。
② 本书第339頁。
③ 本书第340頁。
④ 同上。

件或种种基于客观条件的必然性，而唯心主义地从倫理出发去宣揚一般战爭的必然性与应然性。他也不区別正义战爭与非正义战爭，而漫无差别地宣揚战爭有保持民族倫理生活的健康、防止长期和平会使民族腐化堕落的作用，① 这显然是替資本主义国家的軍事冒險和殖民主义扩張提供理論的基础。当然，当黑格尔歌頌战爭的倫理意义时，他心目中也許是想到拿破侖战爭曾导致普魯士王国的复兴，似乎增进了日耳曼民族的所謂"倫理的健康"。这显然表示黑格尔只是片面地、孤立地、表面地看問題，对拿破侖战爭缺乏科学的、历史的分析，才会得出这种唯心的錯誤的結論。我們看到，黑格尔的后人两次发动世界大战，为全世界、为欧洲人民，特别为德国人民带来重大灾殃，已諷刺地用历史事实駁斥了黑格尔认战爭有保持倫理健康和防腐作用的荒謬思想。

黑格尔絕对化了国家，把国家看成自在自为的东西。他强調："作为国家的民族，其实体性的合理性和直接的現实性就是精神，因而是地上的絕对权力。"② 每一个国家因此都有其特殊意志，于是国与国的关系就"处在自然状态中"，亦即互相爭战中，国与国的关系和权利，沒有"超国家权力的普遍意志"来予以規定。所謂"国际法的那种普遍規定总是停留在应然上"，不能得到有效的实現。因此，照黑格尔看来，"如果特殊意志之間不能达到协議，国际爭端只有通过战爭来解决。"③ 足見他不唯論証了国际战爭的不可避免性，他还指出战爭是解决国际爭端唯一手段或唯一仲裁者。这种說法不仅表示黑格尔的国家哲学說沒有出路，也反映了整个資本主义世界沒有出路。

然而黑格尔絕不会承认自己的国家哲学沒有出路。为了結束

---

① 参看本书第324节

② 本书第346頁。

③ 本书第348頁。

他的“法哲学”，为了粉飾除了用战爭外，国际爭端无法解决，最后提出他的唯心主义的抽象概念“世界精神”来拯救困难。于是他說：“国与国之間的关系是搖摆不定的，也沒有裁判官来調整这种关系．唯一最高裁判官是普遍的絕对精神，即世界精神。”① 这就是說，把国际爭执的解决，战爭的胜負、和平的实現一概推到空洞遙远的人类历史、世界精神那里去了。

他认为世界精神就是历史哲学研究的对象，世界精神就是貫穿在世界历史进程的理性力量。这样“法哲学”的結束就过渡到历史哲学的領域了。

（七）

以上我們按照原书次序簡单地評述了黑格尔《法哲学》一书的主要內容。由于阶級的限制，由于时代的限制，特别是由于客观唯心主义体系和晚年特别保守的政治立場出发来論述《法哲学》，使得这书成为他的保守的政治思想的集中表現，而他的唯心主义体系之应用来論証《法哲学》，其反动和危害的后果，尤其是显著地暴露出来。

馬克思的《黑格尔法哲学批判》，却充滿了批判的、革命的哲学的天才光芒，有深刻、丰富的內容值得我們深入学习挖掘。除于上文中已多处引証了馬克思的批判观点外，現在簡单綜述一下馬克思批判此书，由破而立的几个主要論点，以作結語。

第一，就政治上說，馬克思从革命民主的立場，駁斥了黑格尔主張的君主制。

在批判黑格尔君主制的同时，馬克思正面提出民主制的优越性說：“民主制是君主制的眞理，君主制却不是民主制的眞理。……

---

① 本书第351頁。

从君主制本身不能了解君主制，但是从民主制本身可以了解君主制。”[①] 又說：“正如同不是宗教創造人而是人創造宗教一样，不是国家制度創造人民，而是人民創造国家制度”。[②] 針对黑格尔把宗教和君主制，把上帝和君王联系起来的看法，馬克思是把反宗教与反君主制結合起来的。

第二，从經济上說，馬克思从反对私有制的立場駁斥了黑格尔对私有財产的崇拜。

黑格尔尽管把国家說成是“倫理理念的現实”，但是結合到黑格尔对于財产的看法来分析，却揭露了“倫理理念的**現实**在这里成了**私有財产的宗教**”。[③] 馬克思痛切指斥黑格尔之替私有財产制辯护，正是出卖倫理或“轉让倫理”，抹煞人的意志自由。馬克思說，在黑格尔那里“私有財产成了意志的**主体**，意志則成了私有財产的簡单謂語。”[④] 馬克思又說：“凡私有財产**不可轉让**的地方，‘普遍的意志自由’和**倫理**却可以轉让。……**私有財产**的‘**不可轉让**’同时就是**普遍的意志自由和倫理的‘可以轉让’**。……在这里我的意志已經不在支配客体〔私有財产〕，而是意志本身在受客体的支配。”[⑤] 这些話已經說明了在阶級社会的私有財产制度下，象黑格尔那样的唯心主义者大談其“倫理实体”或“意志自由”完全是騙人的东西。

第三，在批判《法哲学》的过程中，馬克思从根本上有力地摧毀了黑格尔的客观唯心主义体系。

馬克思首先批判了黑格尔把“法哲学”当成“邏輯学”的补充与应用，或者把国家制度当成倫理理念的实現这一根本唯心主义出发点。馬克思說：“在这里，注意的中心不是法哲学，而是邏輯

① 《黑格尔法哲学批判》，《馬克思恩格斯全集》第1卷，第280頁。
② 同上书，第281頁。
③ 同上书，第373頁。
④ 同上书，第370頁。
⑤ 参看同上书，第371頁。

学。……在这里具有哲学意义的不是事物本身的邏輯，而是邏輯本身的事物。不是用邏輯来論証国家，而是用国家来論証邏輯。”① 这里正好把黑格尔顚倒过来，我們认为第一性的东西是“事物本身的邏輯”即現实事物发展的規律，而黑格尔认为第一性的东西却是“邏輯本身的事物”，即理念、概念之类。我們要求用邏輯（唯物辯証法）来分析国家的矛盾，来研究、論証国家現实发展演变的規律，而黑格尔所要求的是完成自己的唯心主义体系，把国家的制度、現象当作說明、体現邏輯理念的謂語或工具。馬克思更明确指出，黑格尔的“整个法哲学只不过是对邏輯学的补充。十分明显，这一补充只是对概念本身发展的〔某种附加的东西〕。”② 馬克思根本与黑格尔的客观唯心主义相反，认为“法哲学”不应是“邏輯学的补充”、“概念发展的附加”，反之，邏輯、概念应該是反映、說明、論証法律、政治、社会、国家的現实发展的东西。

馬克思反复批判在黑格尔那里“理念变成了独立的主体”的客观唯心主义观点說，“現实性不是被看做这种現实性本身，而是被看做某种其他的現实性。”③ 这就批判了黑格尔不把現实性看做第一性的东西，而把它看做“某种其他的”即理念的現实这种本末倒置的唯心观点。譬如在馬克思看来，“**政治情緒**是国家的主观**实体**，**政治制度**是国家的**客观实体**。”④ 但是誠如馬克思所指出那样，“黑格尔在任何地方都把理念当做主体〔实体〕，而把眞正的現实的主体，例如‘政治情緒’〔或政治制度〕变成了謂語。”⑤ 这是馬克思抓住了黑格尔顚倒主体或实体与謂語，亦即存在与思維的根本关系的唯心主义观点，而給予反复着重的批判，从而在破黑格尔客观

① 《黑格尔法哲学批判》，《馬克思恩格斯全集》第1卷，第263頁。
② 同上书，第264頁。
③ 同上书，第250頁。
④ 同上书，第254頁。
⑤ 同上书，第255頁。

唯心主义的同时，建立并发展了辯証唯物主义。

第四，关于辯証法問題，馬克思指出了“黑格尔深刻之处正在于他处处都从各种規定的**对立**出发，并把这种对立加以强調。”①但是他对于黑格尔唯心辯証法的两点揭露和批判，对唯物辯証法的发展具有重要意义。

黑格尔在他早年1807年所写的較富于自由精神的《精神現象学》序言中，曾明确提出精神世界的变化，有“打断那单純增长过程的漸变性”，而产生“质的飞跃”的說法，并且把飞跃过程描写成“这种并不曾改变全体的面貌的逐漸磾磨为日出所中断，这是一道閃电，在頃刻之間就表現出新世界的形相”。②但是在他晚年較保守的《法哲学》中提到国家制度时，却只看見他强調“一种状态的不断发展从外表看来是一种平靜的覺察不到的运动。久而久之国家制度就变得面目全非了。”③黑格尔这里显然模糊了“飞跃”、“連續性中断”的意义，而强調逐漸的量变。馬克思針对这点，从坚定的革命的唯物辯証法的立場予以批判道：“誠然，在許許多多国家里，制度改变的方式总是新的要求逐漸产生，旧的东西瓦解等等，但是要建立**新的**国家制度，总要經过眞正的革命。”又說，“**逐漸**推移这种范疇从历史上看来是不眞实的，这是第一。第二，它也不能說明任何問題”。④馬克思这里不仅反对了改良主义，庸俗进化論，也有力地反对了黑格尔有保守意味的唯心辯証法。

其次，馬克思还严肃地批判了黑格尔利用“中介”这一辯証法概念来調和国家制度中不可調和的矛盾的保守主义和唯心辯証法思想。黑格尔在302节的补充中說：“国家制度在本质上是一种中

---

① 参看《黑格尔法哲学批判》，《馬克思恩格斯全集》，第1卷，第312頁。

② “十八世紀末——十九世紀初德国哲学”，商务印书館1960年版，第208頁。

③ 本书第316頁。

④ 《黑格尔法哲学批判》，《馬克思恩格斯全集》，第1卷，第315頁。

介体系。”馬克思除了譏諷这种中介体系“重演了夫妻吵架医生劝解的故事”外，又指出“这一中介体系还采取这样一种形式：一个人想打敗自己的敌人，同时又不得不保护自己的敌人免遭别的敌人的打击；由于这种双重的地位，他的打算全部落空了。”① 馬克思尖銳地提出了資本主义国家制度中不可調和的矛盾說，反击了黑格尔所謂“中介体系”說。馬克思还进一步指出，黑格尔“把这种中介作用說成是**邏輯的思辨奧秘**，是合乎理性的关系，是推論。眞正的极端之所以不能被中介所調和，就因为它們是眞正的极端。同时它們也不需要任何中介，因为它們在本质上是互相对立的。”② 从这段深刻的批判里，我們体会到抹煞或調和阶級对立的唯心辯証法是与肯定“不能被中介所調和”的本质对立、阶級矛盾、坚持革命的唯物辯証法是根本相反的。

馬克思在他的天才的經典著作《黑格尔法哲学批判》里，对于黑格尔政治上的保守思想、君主制、私有財产制思想，对于黑格尔的客观唯心主义和唯心辯証法，沒有絲毫放松，以坚强的党性予以严肃的致命性的批判。这是我們批判資产阶級古典哲学的典范。在我們不断深入学习中可以吸取无穷的教益。黑格尔的《法哲学》是古典唯心哲学的重要著作。我們試运用馬克思列宁主义作为武器去进一步批判研究黑格尔的著作，将不难获致新的收获。

1961 年 4 月

① 《黑格尔法哲学批判》，《馬克思恩格斯全集》，第 1 卷，第 354—355 頁。

② 同上书，第 355 頁。

序　言

我的职务是担任講授法哲学，需要发給听众講授提綱，我把这部綱要出版，其直接动机就在于此。我以前写过一部《哲学全書》(海得尔堡，1817年)，作为我当时講授之用；本教科書便是对于在那部書中已包含的关于同一哲学部門的基本概念所作更为詳尽、尤其是更有系統的闡述。

本綱要是准备出版的，它将呈現于广大公众面前；这驅使我在这里对各項附釋作进一步的闡述；这些附釋当初只是些簡短的論述，以指出与我的論点相近似或分歧的各种观念以及从其中所得出的进一步結論等等，在講授中我还会予以应有的說明的。这里所以要作进一步闡述，为的是使正文中比較抽象的內容或能更臻明确；同时也为的是能更广泛地考虑到当前流行的一些淺显的观念。因此产生了許多比講授提綱的目的和体裁通常所要求的更为詳尽的附釋。然而，一部适当的講授提綱是以某一門科学的被認为业已圈定的范圍为对象的，它的特点，除了好比散見各处的一些小小补充以外，主要在于概括和編列屬于某一种历来被承認和熟悉的內容的那些本質的环节，同时在于其所采取的形式具有久已形成的那些規則和格式。但是，我們恐怕不能以这种体例来期待一部哲学綱要，因为，人們总以为哲学所完成的作品乃是一种暫时性的东西，就象沛內罗沛的織品那样是需要每天从头搞起的。

用不到說，本綱要首先是在起指导作用的方法上与普通的講授提綱各有不同，本書的前提是：从一个論題进展到另一論題以及进行科学論証的那种哲学方法，即整套思辨的認識方法，跟其他任何認識方法有本質上的区别。只有洞察这种区别的必然性，才能把

哲学从其現在所陷入的那可耻的頹廢中挽救出来。人們完全認識到，旧时邏輯的种种形式和規則，以及下定义、作分类和进行推理的种种形式和規則，包含理智認識的各种規則在內，对思辨的科学說来都不中用了；或者应該說，人們不是認識到这一点，而多半只是感覚到这一点，于是他們把这些規則作为单純的枷鎖拋弃了，以便从心情、幻想和偶然直覚出发，恣意談論。但是，因为反思和思想联系終于必然出現，于是在不知不覚中竟仍采用着遭到蔑視的那种通常推論和演繹方法。关于思辨認識的本性，我在我的《邏輯学》[①]中已予詳尽闡述；所以在本綱要中我仅仅对进展和方法随时略加說明而已。由于对象具体，且其本身具有各色各样的性状，就无法在所有每个細节上証明并指出邏輯推演，所以从略。一方面，在对科学方法已經熟悉的前提下，再談方法可能是多余的，另一方面，整体以及它各部分的形成都是依存于邏輯精神的，此亦不言自喻。我希望对本書主要从这方面予以理解和評价。其实本書所关涉的是科学，而在科学中內容和形式在本質上是結合着的。

誠然，我們可以从那些似乎最彻底了解事物的人那里听到，形式是某种外表的东西，对事物說来殊屬无关重要，只有事物才是重要的；其次，我們可以說，著作家特别是哲学家的任务是发現眞理，闡述眞理，傳播眞理和正确的概念。但是，如果考察一下这种任务在实际上通常是怎样进行的，首先我們会发見，老是原来的一盆冷飯，一炒再炒，重新端出，以饗大众。这种工作的确对于世道教化和人心警醒，不无裨益，但是毋宁应該把它看成是多此一举——“他們有摩西和先知的話可以听从”[②]。尤其我們有不少机会，对在这种工作上表达出来的腔調和驕矜感到惊异，好象世界上还单单缺少这样一批热心傳播眞理的人，好象炒冷飯带来了新的前所

① 指《大邏輯》，特别参閱該書导言和絕对理念一章。——譯者

② 見《新約全書》，路加福音，第24章，第19节，意謂不必多此一举。——譯者

未聞的眞理，而在"今日之下"尤其应該拳拳服膺似的。但是另一方面，我們也会看到，从一方面提出的这类眞理却被其他方面提供的同样眞理所排挤和冲掉。在这些紛至沓来的眞理中，究竟什么是不新不旧、恒久不变的，应該怎样从那些形式靡定、反复无常的考察中提取恒久不变的东西，又应該怎样对它加以識別和証明，——除了通过科学，还有其他什么办法呢？

不言而喻，自从法律、公共道德和宗教被公开表述和承認，就有了关于法，倫理和国家的眞理。但是，如果能思維的精神不滿足于用这样近便的方法取得眞理，那末眞理还需要什么呢？它还需要被理解，并使本身已是合理的內容获得合理的形式，从而对自由思維說来显得有根有据。这种自由思維不死抱住現成的东西，不問这种現成的东西是得到国家或公意这类外部实証的权威的支持，或是得到內心情感的权威以及精神直接贊同的証言的支持都好。相反地，这种自由思維是从其自身出发，因而就要求知道在內心深处自己与眞理是一致的。

天眞心灵所抱的态度是簡单的，它十分信賴地坚持大众所接受的眞理，并把它的行为方式和一生固定的地位建立在这种巩固的基础之上。这种簡单态度馬上会遭到想象上的困难，那就是怎样从那些无限分歧的意見中区別和发現公認而有效的东西；这种困惑会很容易被看做对待事物正确而眞正的認眞态度。其实以这种困惑自傲的人是見木不見林，他們的这种困惑和困难不过是他們自己制造出来的。的确这种困惑和困难毋宁說是一个証据，証明他們不是希求公認而有效的东西，而是希求某种其他的东西来作为法和倫理的实体。因为，如果他們眞是为了公認而有效的东西，而不是为了意見和存在的空虛性和特殊性，他們就会坚持实体性的法，即倫理和国家的命令，并据以調整他們的生活。可是进一步的困难却来自这一方面，即人是能思維的，他要在思維中尋求他

的自由以及倫理的基础。但是这种法无論怎样崇高、怎样神圣，如果他仅仅把这个(意見)当作思維，而且思維只有背离公認而有效的东西并且能够发明某种特殊物的时候才覚到自己是自由的，那末这种法反而变成不法了。

目前有一种观念，以为思維的自由和一般精神的自由只有背离、甚至敌視公众承認的东西，才能得到証明，这种观念可能在对国家的关系上最为深固，因此，特别是关于国家的哲学看来本質上具有发現并提供另一种理論、一种新的特殊的理論的任务。如果我們看到这种观念和依据这种观念所做的事，就該認为，似乎世界上从未有过国家和国家制度，現在也还沒有，但是現在——这个現在是永远継續下去的——似乎应該从头开始，而倫理世界正等待着这种現在的設計、探討和提供理由。关于自然界我們承認：哲学应該照它的本来面貌去認識它；而哲人之石所隐藏着的地方，就在自然界本身某处；自然界本身是合理的；知識所应研究而用概念来把握的，就是現存于自然界中的現实理性；它不是呈現在表面上的各种形态和偶然性，而是自然界的永恒和諧，即自然界的內在規律和本質。与此相反，倫理世界、国家(这是在自我意識的要素中实現了的理性)不应該享有如下的福分：事实上正是理性在那种要素中达到力量和权力，并在其中主張自己而成为它的內在东西(参閱本序言的补充——譯者)。据說精神世界毋宁受偶然和任性的摆布，它是被上帝遺弃的；所以按照精神世界的这种无神論說来，眞的东西是处于精神世界之外的，但同时因为那里也应該有理性存在，結果眞的东西仅仅成为一个待决的問題。但是这里就包含着每个思維向前进取的权利，不，应該說义务，虽然这不是为了寻求哲人之石，因为，由于我們同时代人的推究哲理，这种寻求已可省去，而且每个人确信，已把这块石头掌握在手里了，正象站起来走一样，毫不費力。当然，生活在国家的这种現实中并且在其中感到

其知識和意志已得到滿足的人——这种人很多，甚至比我們所想象和知道的还要多，因为所有的人根本上都是这样的，——或者至少那些有意識地在国家中找到滿足的人，現在就会譏笑这种进取和确信，而且把它們看做有时是好笑的、有时倒是正經的、或者是愉快的、或者是危險的，总之是无謂的游戏。那种空虛反思的忙迫活动及其所受到的嘉許和欢迎，本来就是这么一回事，可以听其在自身中按照自己的方式去发展；可是事实上，正是哲学本身由于那种忙迫活动，却遭到了种种侮蔑和輕視。最恶劣的一种侮蔑就是上面所說的每一个人都确信，他能毫不費力地对一般哲学加以判断并进行論爭。人們从来沒有对任何其他艺术和科学表示过这样极端的侮蔑，以为他們不費吹灰之力就可把它掌握。

事实上，我們所見到的在国家問題上最自負的那新时代哲学①所发表的言論，的确使高兴发表意見的每一个人有权确信他可以不費吹灰之力，自己制造出这种哲学来，从而証明自己掌握了哲学。不仅如此，这种自許自封的哲学明白表示，眞的东西本身是不可能被認識的；关于倫理的对象，主要关于国家、政府和国家制度，据說各人从他的心情、情緒和灵感发出的东西就是眞理。为了适合特別是青年的胃口还有什么应談而沒有談到的呢？当然青年是乐意听这套話的。“上帝对所亲爱者在其安然睡覚中将这給与之”②——这話无疑地曾經被他們应用到科学方面来了，因此，每个“安然睡覚”的人都把自己算在“所亲爱者”之內，其实在他睡覚中所得到的那些概念，当然就是一些睡覚的貨色。自封为哲学家的那批肤淺人物的头目弗里斯③，在一次已成为恶名昭彰的公开庆祝会

---

① 指浪漫派的弗里德里希·封·施雷格尔等。——譯者

② 《旧約全書》，詩篇，第127篇，第2节和第3节。——譯者

③ 关于他的肤淺思想，我在別处已予証明。参閱《邏輯学》（紐倫堡，1812年），导言，第XVII頁。

上[1]，在一篇以国家和国家制度为論題的演說中，恬不知耻地說出了下列观念：“在眞正的共同精神占統治地位的民族中，一切公共事务的执行，其生命力来自下面的人民；借友誼的神圣鏈条牢不可破地結合着的生气勃勃的社会，将致力于国民教育和为人民服务的每一件工作”，云云。这就是肤淺思想的要义，它不把科学建立在思想和概念的发展上，而把它建立在直接知覚和偶然想象上，同时，它把倫理自身的丰富組織即国家，以及国家的合乎理性的建筑結构——这种結构通过公共生活的各个領域和它們的权能的明确划分，并依賴全部支柱、拱頂和扶壁所借以保持的严密尺寸，才从各部分的和諧中产生出整体的力量——，却把这种已完成的建筑融解于“心情、友誼和灵感”的面糊之中。依照这种見解，倫理世界应該屬于私見和任性的主观偶然性。如果更按照伊壁鳩魯的說法，那末全般世界都应該这样的了，——当然，事实并不如此。如果用簡单的家常疗法，而把数千年来理性和它的理智作品都归屬于感情，那么，在能思維的概念的指导下的一切理性洞察和認識上的努力，当然都可省掉。关于这一点，歌德著作中的靡斐斯特——一个崇高的权威——大致这样說，[2] 我在别处也引用过：

“尽管蔑視理智，蔑視科学，
蔑視人間最高貴的才能——
这样你就委身于恶魔，
結果必致淪丧。”

諸如此类的見解馬上又披起虔敬这种外衣；其实，这种胡鬧为

① 指1817年10月18日德国大学生协会为紀念宗教改革三百周年和来比錫胜利而在伐尔特堡所召开的庆祝会。——譯者

② 歌德：《浮士德》，第一部，北京人民文学出版社1955年版，第87—88頁。但黑格尔只凭記忆引用，措詞与《浮士德》的原文頗有出入，这里仍照黑格尔的原文譯出。黑格尔在别处的引用見《精神現象学》，即黑格尔全集，拉松版，第2卷（即哲学丛書第114卷）第237頁。——譯者

謀获得权威，有哪一件可利用的东西而它沒有利用过呢？凭着皈依宗教和圣經，它就以为获得了最高权能来蔑視倫理秩序和規律的客观性，因为，的确，正是虔敬才把在世界中条理分明地組織成为有机王国的眞理，裹在較簡单的感情的直覚之中。但是，如果虔敬是眞正的虔敬的話，那末，当它离开內心生活而进入理念所展开和理念所揭示的华富那样一种光明之境，并且本着对上帝的礼拜而对自在自为地存在的、凌駕于感情主观形式之上的眞理和規律表示崇敬的时候，它馬上会放弃这一感情領域中的形式。

这里值得注意的是：这种肤淺性所自矜的那种辯才显露出違忤良心的特殊形式。首先，这就是說，当这种肤淺性最缺乏精神的时候，它就最常談到精神，当它的談論最枯燥乏味、鄙俗不堪的时候，它就最常用生命和赋与生命等語，当它表示空虛傲慢这种极端自私的时候，它就最常提起人民这个詞。但是貼在額骨上的标志却是憎恶規律。法和倫理以及法和倫理的現实世界是通过思想而被領会的，它們通过思想才取得合理性的形式，即取得普遍性和規定性，这一形式就是規律；至于給自己保留肆意妄为的那种感情，把法的东西归結为主观信念的那种良心，的确有理由把这种規律看做它的最大敌人。它感覚到法（作为一种义务和一种規律）的形式，是一种死的、冷冰冰的文字，是一种枷鎖。其实，它在規律中認識不到它本身，因而也認識不到自己在其中是自由的，因为規律是事物的理性，而理性是不容許感情在它自己的特异性中得到溫暖的。因此，正象本書后面一处①所提到的，規律主要是識別所謂人民的假兄弟假朋友的暗号。

任性的詭辯窃取了哲学的美名，居然使广大公众誤認为这种行徑就是哲学，因之，在哲学中再談到国家的本性，就成为几乎是

---

① 見本書第258节脚注。——譯者

一件耻辱的事；那些正派的人一听到講国家哲学就感到不耐煩，这实在难怪他們。至于政府終于注意到这种哲学，那更是不足为奇。因为，不用說，我們不象希腊人那样把哲学当做私人艺术来研究，哲学具有公众的即与公众有关的存在，它主要是或者純粹是为国家服务的。各国政府对那些献身于哲学这門专业的学者們表示信任，它們把哲学的发展和內容完全托付他們。不过往往——如果你願意这样說的話——这不是什么信任，而是对学問本身漫不經心，至于哲学的教席只是因为傳統关系而被保存下来（据我所知，例如在法国，至少形而上学的講座已被廢止了）。然而政府的这种信任往往得到恶报；或者在另一种情况，即如果你願意側重漫不經心这一方面，那末，你也可以把所产生的一切透徹認識的淪丧这种后果看作对这种漫不經心的懲罰。乍看起来，肤淺性似乎至少与外部的秩序和安宁极相协調，因为它不考虑触及甚或臆测事物的实体。因此，假如国家对更深刻的教育和洞察沒有需要，也不要求科学来滿足这种需要，那末这种肤淺性至少首先不会遭到警察的干涉。然而，当肤淺性考虑到倫理性的东西以及一般的法和义务的时候，它自然而然会从构成这一領域中肤淺东西的那些基本原則，即我們在柏拉图那里确切見到的詭辯学派的那些基本原則出发。这些原則是把法的东西安置在主观目的和私見之上，安置在主观感情和私人信念之上的。从这些原則出发，其結果不仅使內心倫理和公正良心毁灭，使私人之間爱情和权利毁灭，而且使公共秩序和国家法律毁灭。諸如此类的現象，对政府說来，不能不具有意义，且其意义恐怕不会因名位之故而受到削弱，这种名位依靠所授予的信任和它职位上的权威，要求国家对腐蝕性的东西，即腐蝕各种成就的实体性的泉源即普遍基本原則的那些东西，甚至对反抗国家的那些言行（似乎国家罪有应得），予以保証，听其发展。古时的詼諧語說，“如果神对某一个人授以职务，同时它对他授以理智”，

当然今天再不会有人十分認眞地如此主張的了。

由于种种情况，政府方面已对哲学工作的方式和方法重新加以重視；在这种重視中，保护和支持的要素殊屬不容忽視，看来哲学研究在其他許多方面都需要这种保护和支持。其实，在各种实証科学专业的著作中，同时在虔敬的宗教著作以及其他一般文学作品中，我們都可以讀到，不仅对哲学表示着前述的侮蔑，那些同时証明自己在思想修养上完全落后并且对哲学完全生疏的人，把哲学問題看做在他們那儿早已解决了，而且明目張胆地漫駡哲学，宣布哲学的內容即对神的概念認識、对自然本性和精神本性的概念認識，对眞理的認識为一种愚蠢的、甚且罪恶的僭越，而理性再一次理性、无限次数重复的理性，則遭到非难、蔑視、詛咒。至少在这些著作中可以看出，从事自以为科学的工作的一大部分人对于概念的要求，深感窘困，但又不能規避。我可以說，如果人們眼看到諸如此类的現象，他們都会产生大致这样的想法，即从这些現象看来，傳統早已威信扫地，亦不足以保証对哲学研究的容忍和保証哲学研究的公然存在。① 当今流行的对哲学的叫囂和傲慢，演出一出奇怪的把戏，一方面，它們根据这門科学被貶低而陷入于上述那种肤淺性而自以为有权利，另一方面，它們本身却又生根于对它恩将仇报的那个要素中。其实，那种自許自封的哲学思想，在把对眞理的認識宣布为一种愚蠢的尝試时，也就把一切思想和一切素材都拉平了，正象罗馬皇帝的专制政治把貴族和奴隶、德行和罪恶、

① 我想起了在約翰·封·弥勒的一封書信（《弥勒全集》，第8卷，第56頁）中，有同样見解。信中談到1803年在法国統治下的罗馬城的状况时，有一段这样說：“有人問起一位教授关于公共教育机关的情况，他回答道：On les tolère comme les bordels.”〔人們容忍它們如同容忍妓院一般。〕的确，我們还能听到有人推荐所謂理性学，即邏輯，他推荐时也許确信这是一門枯燥无味、毫无出息的科学，或者不用說不会有人去研究，或者偶然会有人去研究，但即使如此，他也不过得到毫无內容的、既无益又无害的一些公式罢了，所以不論前一种或后一种情况，推荐这門科学，虽然不会有什么益处，也不会有什么害处。

名誉和耻辱、知識和无知等同起来，彼此不分。因此，眞的东西的概念、倫理性东西的規律，也无非就是私見和主观信念；最恶劣罪犯的基本原理，作为信念，与倫理性的規律在价値上視同一律；同时，任何貧乏的特异的客体，以及任何干燥无味的材料，也与构成所有能思維的人的兴趣和倫理世界的紐带的那些东西，在价値上視同一律。

这种哲学工作如果作为書本上的知識，本来可以关起門来繼續进行，然而現在人們使它同現实发生更密切的联系——而在現实中，权利义务的原則是需要認眞对待的問題，并且現实是生活在它对这些原則的意識的光芒中的，——因此它同現实发生了公开龃龉，这种情况对科学来說是一种幸运——事实上，如我們已指出的，这是事物的必然性。正是哲学对現实所处的这种地位引起了誤会；因此我回复到从前所說过的[①]，即哲学是探究理性东西的，正因为如此，它是了解現在的东西和現实的东西的，而不是提供某种彼岸的东西，神才知道彼岸的东西在哪里，或者也可以說（其实我們都能說出），这种彼岸的东西就是在片面的空虛的推論那种錯誤里面。我在后面提到[②]，甚至柏拉图的理想国（已成为一个成語，指空虛理想而言）本質上也无非是对希腊倫理的本性的解釋。柏拉图那时已意識到更深刻的原則正在突破而侵入希腊的倫理，这种原則还只能作为一种尙未实現的渴望，从而只能作为一种败坏的东西在希腊的倫理中直接出現。为謀对抗計，柏拉图不得不求助于这种渴望本身。但是这种援助必須来自上面，于是柏拉图开始只能到希腊倫理的特殊外部形式中去寻找，他心想借助这种形式可以克服那种败坏的东西，殊不知这样做，他最沉重地损害了倫理深处的冲动，即自由的无限的人格。但是柏拉图理念中特殊的东

① 参閱《哲学全書》，第1版，第5节；《精神現象学》，序言。——譯者

② 見本書第185节补充和第206节。——譯者

西所繞着轉的原則，正是当时迫在眉睫的世界变革所繞着轉的樞軸，这就显出他的偉大天才。

凡是合乎理性的东西都是現实的；

凡是現实的东西都是合乎理性的。

每一个天眞意識都象哲学一样怀着这种信念。哲学正是从这一信念出发来考察不論是精神世界或是自然世界的。如果反思、感情或主观意識的任何形态把現在看做空虛的东西，于是就超脫現在，以为这样便可知道更好的东西，那末，这种主观意識是存在于眞空中的，又因为它只有在現在中才是現实的，所以它本身是完全空虛的。如果相反地把理念仅仅看做一个理念，即意見中的观念或表象，那末哲学就提出了与此不同的見解，除了理念以外沒有什么东西是現实的。所以最关紧要的是，在有时間性的瞬即消逝的假象中，去認識內在的实体和現在事物中的永久东西。其实，由于理性的东西（与理念同义）在它的現实中同时达到外部实存，所以它显現出无限丰富的形式、現象和形态。它把它的核心用各色包皮裹起来，开始时意識在包皮里安家，而概念则首先貫穿这层包皮以便发見內部的脉搏，同时感覚到在各种外部形态中脉搏仍在跳动。但是，通过本質在外界中的映現所形成的无限繁复的情况，即这些无限的材料及其調整，并不是哲学的对象。如果哲学糾纏在里面，那是管閑事了；对这种閑事提些好意見，也大可不必；柏拉图大可不必向乳母介紹，决不要放着孩子不动，而要抱在手上常常搖擺。費希特同样可以不必为了改进护照警察工作，而設計得那末完善，不仅要求把嫌疑者行为相貌的特殊标志記在护照上，而且要求把他的象画在上面。在諸如此类的瑣碎闡述中我們再也看不到一点哲学的痕迹，哲学尽不妨放弃这种过度智慧，何况它对于这些无穷尽的对象应該采取寬大的态度。这样来，哲学科学就会显得远远避开了空虛的自以为更好的知識对許多事情和制度所表示

的憎恨，对于这种憎恨的玩意儿，有小聪明的人最感兴趣，因为唯有这样他才达到自尊感。

現在这本書是以国家学为內容的，旣然如此，它就是把国家作为其自身是一种理性的东西来理解和叙述的尝試，除此以外，它什么也不是。作为哲学著作，它必須絕对避免把国家依其所应然来构成它。本書所能傳授的，不可能把国家从其应該怎样的角度来教，而是在于說明对国家这一倫理世界应該怎样来認識。

Ιδοὺ Ρὸδος, ἰδοὺ χαὶ τὸ πήδημα.

Hic Rhodus, *hic* saltus.

〔这里是罗陀斯，就在这里跳罢。[①]〕

哲学的任务在于理解存在的东西，因为存在的东西就是理性。就个人来說，每个人都是他那时代的产儿。哲学也是这样，它是被把握在思想中的它的时代。妄想一种哲学可以超出它那个时代，这与妄想个人可以跳出他的时代，跳出罗陀斯島，是同样愚蠢的。如果它的理論确实超越时代，而建設一个如其所应然的世界，那末这种世界誠然是存在的，但只存在于他的私見中，私見是一种不結实的要素，在其中人們可以随意想象任何东西。上述成語稍微变更一下就成为

Hier ist die Rose, hier tanze.

〔这里有薔薇，就在这里跳舞罢[②]〕

存在于作为自我意識着的精神的理性和作为現存的現实世界

① 这句希腊成語本来适用于这样的場合，即某人自詡在别处做过的事，叫他当場表現（参閱《伊索寓言》，北京人民文学出版社 1955 年版，第 28 頁），黑格尔在这里的用法稍有不同。——譯者

② 黑格尔是在作文字游戏。Ρὸδοs 不仅指罗陀斯島，亦指薔薇而言。saltus 指跳而言，但 salta 是动詞 saltare（跳舞）的命令式。哲学家的任务是在現世中发現理性而感到欢乐（薔薇象征欢乐）。哲学就可以在現世欢跃（即跳舞），而毋庸迟至在他处建設一个理想世界之后才欢跃。——譯者

的理性之間的东西，分离前者与后者并阻止其在后者中获得滿足的东西，是未被解放为概念的某种抽象东西的桎梏。在現在的十字架中去認識作为薔薇的理性，并对現在感到乐观，这种理性的洞察，会使我們跟現实調和；哲学把这种調和只給与那些人，他們一度产生內心的要求，这种要求驅使他們以概念来把握，即不仅在实体性的东西中保持主观自由，并且不把这主观自由留在特殊的和偶然的东西中，而放在自在自为地存在的东西中。

这也就构成形式和內容統一（前面已經指出，不过比較抽象）的更为具体的意义，因为在其最具体的意义上，形式就是作为概念認識的那种理性，而內容是作为倫理現实和自然現实的实体性的本質的那种理性，两者自覚的同一就是哲学理念。情緒中不願承認任何未經思想認为正当的东西，这是使人类感到光荣的一种偉大的固执。这种固执是現代的特征，此外，它还是新教特有的原則。路德所提倡的对感情的信仰和对精神見証的信仰的那些东西，同样就是其后成熟了的精神所力求用概念来把握的，以便在現在中解放自己，从而在現在中发見自己。有一句名言說：半途而廢的哲学离开了神——把認識看做对眞理的漸近①，也同样是半途而廢，——但是眞正的哲学导向于神。关于国家亦同。理性不滿足于漸近，因为它不冷不热，所以要把它吐出②，同样，理性也不意冷心灰，因为灰心就会認为現世中的确万事皆非，至多达到中平状态，正因为在現世中不能盼望有更美滿的景况，所以只好迁就現实，以求苟安。認識所提供的是与現实保持更为溫暖的和平。

关于教导世界应該怎样，也必須略为談一談。在这方面，无論如何哲学总是来得太迟。哲学作为有关世界的思想，要直到現实

① 指康德的認識論，参閱《純粹理性批判》，三联書店1957年版，第459頁。——譯者

② 見《新約全書》，启示录，第3章，第16节。——譯者

結束其形成过程幷完成其自身之后，才会出現。概念所教导的也必然就是历史所呈示的。这就是說，直到現实成熟了，理想的东西才会对实在的东西显現出来，幷在把握了这同一个实在世界的实体之后，才把它建成为一个理智王国的形态。当哲学把它的灰色繪成灰色的时候①，这一生活形态就变老了。对灰色繪成灰色，不能使生活形态变得年青，而只能作为認識的对象。密納发的猫头鹰要等黄昏到来，才会起飞。

但是本序言已到应結束的时候了。序言本来就其所介紹的那部著作的观点外表地和主观地談談而已。如果从哲学上来談某一內容，那只能用科学方法客观地来处理。同样，对著者的一切批評，如果采取对事情本身进行科学討論以外的其他方式，将被視为純粹的主观結論和任意专断，著者一概置之不理。

柏林，1820年6月25日。

补充 規律分为两类，即自然規律和法律。自然規律簡单明了，照它們原来那样就有效的。虽然在个别場合人們可以違反它們，但它們不易遭受侵犯。为了知道什么是自然規律，我們必須学习知道自然界。因为这些規律是准确的，只有我們对这些規律的观念才会錯誤。这些規律的尺度是在我們身外的，我們的認識对它們无所增益，也无助长作用，我們对它們的認識可以扩大我們的知識領域，如此而已。关于法的認識一方面与此相同，另一方面又与此不同。我們对法律也完全按照它們存在的那样去学而知之。市民就是这样地多少获得对法律的知識，而实定法学家也同样只是死抱住現成的东西。但是，在法律方面，所不同的在于他們激起考察的

① 这里应用着哥德《浮士德》中的名言："一切理論都是灰色的，只有生活的金树是常青的"（見《浮士德》，北京人民文学出版社1955年版，第一部，第95—96頁）。——譯者

精神。各种法律之間的分歧，就已引人注意到它們不是絕对的。法律是被設定的东西，源出于人类。在被設定的东西和內心呼声之間必然会发生冲突，或者彼此符合一致。人不只停留在定在上，也主張在自身中具有衡量法的尺度。他固然要服从外部权威的必然性和支配，但这与他服从自然界的必然性截然不同，因为他的內心經常告訴他，事物应該是怎么一个样儿，并且他在自身中找到对有效东西的証实或否認。在自然界中有一般規律存在，这是最高眞理，至于在法律中，不因为事物存在而就有效，相反地，每个人都要求事物适合他特有的标准。因此，这里就有可能发生存在和应然之間的爭执，亘古不变而自在自为地存在的法和对什么应認为法而作出規定的那种任性之間的爭执。这种分裂、这种斗爭只有在精神的基地上才会出現，又因为精神的长处看来就是导致齟齬和不幸，所以人們往往不得不从生活的任性退回去考察自然界，而准备把自然界作为典范。可是恰恰在自在自为地存在的法和任性所認为的法的对立中，包含着一种需要，对法加以徹底的認識。在法中人必然会碰到他的理性，所以他也必然要考察法的合理性。这就是我們这門科学的事业，它与仅仅处理矛盾的实定法学殊屬不同。关于認識法，現代世界还有一个更迫切的需要，因为在古代，人們对当时的法律还表示尊敬和畏惧，而在今天，时代的教养已轉变方向，思想已經站在一切应認为有效的东西的头上。各种理論跟定在的东西鬧对立，并希求表現自己为絕对正确的和必然的。現在有更特別的需要来認識和理解法的思想了。由于思想已提高为本質的形式，人們必須設法把法作为思想来把握。这好象对偶然意見主張思想应凌駕于法之上大开方便之門；然而眞实的思想不就是关于事物的意見，而是事物本身的概念。事物的概念

不是天生会到我們那儿来的。每个人都有手指，能拿起画笔和顏料，但他不因此就是画家。关于思維也是这样的。法的思想并不就是每个人从第一手方面所取得而具有的，相反地，正确的思維是对事物的知識和認識，所以我們的認識应該是科学的。

目　次

序言 …………………………………………………………… 1
导論　法哲学的概念　意志、自由和法的概念　第 1—32 节。
　　本書的划分　第 33 节 ……………………………………… 1
第一篇　抽象法　第 34—104 节 ……………………………44
　第一章　所有权　第 41—71 节 ……………………………50
　　一　取得占有　第 54—58 节 ……………………………62
　　二　物的使用　第 59—64 节 ……………………………66
　　三　所有权的轉讓　第 65—70 节…………………………73
　　　从所有权向契約的过渡　第71 节 ……………………80
　第二章　契約　第 72—80 节…………………………………81
　第三章　不法　第 82—104 节 ………………………………91
　　一　无犯意的不法　第 84—86 节…………………………93
　　二　詐欺　第 87—89 节……………………………………94
　　三　强制和犯罪　第 90—103 节 …………………………95
　　　从法向道德的过渡　第 104 节 ……………………… 108
第二篇　道德　第 105—141 节………………………………… 110
　第一章　故意和責任　第 115—118 节 …………………… 118
　第二章　意图和福利　第 119—128 节 …………………… 122
　第三章　善和良心　第 129—141 节 ……………………… 132
　　　恶的道德形式　伪善　詭然論善
　　　善的意图　信念　諷刺　第 140 节附釋 ……………… 146
　　　从道德向倫理的过渡　第 141 节 …………………… 161
第三篇　倫理　第 142—360 节………………………………… 164
　第一章　家庭　第 158—181 节 ……………………………… 175
　　第一　婚姻　第 161—169 节……………………………… 176
　　第二　家庭財富　第 170—172 节 ………………………… 185

第三 子女教育和家庭解体 第173—181节 …… 187
第二章 市民社会 第182—256节 …… 197
第一 需要的体系 第189—208节 …… 204
一 需要及其满足的方式 第190—195节 …… 205
二 劳动的方式 第196—198节 …… 209
三 財富 第199—208节 …… 210
第二 司法 第209—229节 …… 217
一 作为法律的法 第211—214节 …… 218
二 法律的定在 第215—218节 …… 224
三 法院 第219—229节 …… 229
第三 警察和同业公会 第230—256节 …… 237
一 警察 第231—249节 …… 238
二 同业公会 第250—256节 …… 248
第三章 国家 第257—360节 …… 253
第一 国家法 第260—329节 …… 260
一 內部国家制度本身 第272—320节 …… 283
一 王权 第275—286节 …… 292
二 行政权 第287—297节 …… 308
三 立法权 第298—320节 …… 315
二 对外主权 第321—329节 …… 338
第二 国际法 第330—340节 …… 346
第三 世界历史 第341—360节 …… 351
譯后記 …… 361

导　　論

第 1 节

法哲学这一門科学以法的理念，即法的概念及其現实化为对象。

附釋　哲学所研究的是理念，从而它不是研究通常所称的单純的概念。相反地，哲学应該指出概念的片面性和非真理性，同时指出，只有概念（不是平常所听到那种称做概念的、其实只是抽象理智規定的东西）才具有現实性，并从而使自己現实化。除了概念本身所設定的这种现实性以外，其他一切东西都是暫时的定在、外在的偶然性、私見、缺乏本質的現象、謬妄、欺騙、等等不一。概念在它現实化过程中所采取的形态，在对概念本身的認識上是必需的，这种形态是理念的又一个本質的环节，它同单单作为概念而存在的形式是有区别的。

补充（理念）　概念和它的实存是两个方面，象灵魂和肉体那样，有区别而又合一的。灵魂与肉体屬于同一个生命，但也可以說，两者是各别存在着的。沒有肉体的灵魂不是活的东西，倒过来說也是一样。所以概念的定在就是概念的肉体，并且跟肉体一样听命于創造它的那个灵魂。萌芽虽然还不是树本身，但在自身中已有着树，并且包含着树的全部力量。树完全符合于萌芽的簡单形象。如果肉体不符合于灵魂，它就是一种可怜的东西。定在与概念、肉体与灵魂的統一便是理念。理念不仅仅是和諧，而且是它們彻底的相互滲透。如果不是某种式样的理念，任何东西都不能生存。法的理念是

自由，为了得到眞正的理解，必須在法的概念及其定在中来認識法。

第 2 节

法学是哲学的一个部門，因此，它必須根据概念来发展理念——理念是任何一門学問的理性，——或者这样說也是一样，必須观察事物本身所固有的內在发展。作为科学的一个部門，它具有一定的出发点，这个出发点就是先前的成果和眞理，正是这先前的东西构成对出发点的所謂証明。所以，法的概念就其生成来說是屬于法学范圍之外的，它的演繹在这里被預先假定着，而且它应該作为已知的东西而予以接受。

补充 按照形式的、非哲学的科学方法，首先一件事就是寻求和要求定义，这至少是为了要保持科学的外观的緣故。但是实定法学至少不大注重这点，因为它的主要任务是指出什么是合法的，就是說，什么是特殊的法律規定。因此，有过这样的警語：omnis definitio in jure civili periculosa〔在市民法中一切定义都是危險的〕。事实上，法的規定愈是前后不一致和自相矛盾，在这种法中下定义就愈缺少可能，因为定义应該包含一般的規定，但这么一来，就会把矛盾着的东西，在这里就是不法的东西，赤裸裸地显露出来。例如，罗馬法就不可能对人下定义，因为奴隶并不包括在人之內，奴隶等級的存在实已破坏了人的概念。对所有权和所有者下定义，在許多情形下也同样是危險的。

不过定义大多从語源演繹而来，特别是从特殊事件中抽象出来，所以是以人們的感情和观念为基础的。于是定义的正确与否就看它是否与現存各种观念相符合而定。采用这种方法，就会忽略科学上唯一本質的东西，即在內容方面忽略

事物本身(这里是法)的絕对必然性，在形式方面忽略概念的本性。可是在哲学的認識中，概念的必然性是主要的东西；生成运动的过程，作为成果来說，是概念的証明和演繹。这样，由于它的內容本身是必然的，所以第二步就是要在观念和語言中寻找与这种內容相符合的东西。但是，在它的眞理中的和在观念中的这种概念本身不仅可能互有区别，而且在形式和形态上也必然各有不同。不过，如果观念在它的內容上倒也不是謬誤的話，那末概念可被指陈为包含于观念中，而且按其本質是現存于观念中的。这就是說，观念可被提高到概念的形式。可是由于观念远不是概念（其本身是必然的和眞实的)的尺度和标准，所以它毋宁应从概念中去吸取其眞理性，幷依据概念来調整自己和認識自己。但是，虽然一方面上述那种認識方法，連同定义、推理、論証等煩瑣形式多少已經消失了，可是另一方面取而代之的别种方法，却是一种恶劣的代替品，那就是直接把一般理念，連同法的理念及其更詳細規定，作为意識的事实①来掌握和主張，幷把自然的或被昂揚起来的感情、自己的胸臆和灵感变成法的淵源。如果說，这是一切方法中最方便的，那末它同时也是最不合乎哲学的，——这种不仅与認識而且也与行动直接相关的②观点的其他方面姑不具論。如果說，第一种誠然是形式的方法，但在定义中仍然要求概念的形式，而在証明中要求認識的必然性的形式，那末，直接意識和感情的手法却把知識的主观性、偶然性和任性提升为原則。

至于哲学的科学处理方法究竟是怎样的，哲学的邏輯学已加闡明，而且是这里的前提。

---

① 針对弗里斯而言。——譯者

② 参閱本書第126节和第140节两节的附釋。——譯者

补充(哲学的开端) 哲学形成为一个圓圈：它有一个最初的、直接的东西，因为它总得有一个开端，即一个未得到証明的东西，而且也不是什么成果。但是哲学的起点只是相对地直接的，因为这个起点必然要在另一終点上作为成果显現出来。哲学是一条鎖鏈，它并不悬在空中，也不是一个直接的开端而是一个完整的圓圈。①

第 3 节

法一般說来是实定的②，(一)因为它必須采取在某个国家有效的形式；这种法律权威，也就是实定法知識即实定法学的指导原理。(二)从內容上說，这种法由于下列三端而取得了实定要素：(1)一国人民的特殊民族性，它的历史发展阶段，以及屬于自然必然性的一切情况的联系；(2)一个法律体系在适用上的必然性，即它必然要把普遍概念适用于各种对象和事件的特殊的、外部所給予的性状，——这种适用已不再是思辨的思維和概念的发展，而是理智的包攝；(3)实际裁判所需要的各种最后規定。

附释 如果把內心的感情、傾向和任性跟实定法和法律相对立，哲学至少不能承認这些权威。暴力和暴政可能是实定法的一个要素，但这种情况对实定法說来不过是偶然的，与它的本質无关。在哪种情形下法必須是实定的，且到以后在第 211—214 节再說。这里只举出那几节所要詳細研究的各种規定，以便指出哲学上的法的界限，并立即除去可能发生的看法甚或要求，似乎通过哲学上法的体系的闡述就会得出法典，即現实国家所需要的那种法典。

---

① 参閱《哲学全書》第 15 节(即《小邏輯》，三联書店 1954 年版，第 68 頁)。——譯者

② 参閱本書第 211 节以下各节和附釋。——譯者

自然法[1]或哲学上的法同实定法是有区别的，但如果曲解这种区别，以为两者是相互对立、彼此矛盾的，那是一个莫大的誤解。其实，自然法跟实定法的关系正同于《法学阶梯》跟《学說彙纂》的关系。

关于本节第一点所列举的实定法的历史要素，孟德斯鳩曾經指出眞正的历史观点和純正的哲学立場[2]，这就是說，整个立法和它的各种特别規定不应孤立地、抽象地来看，而应把它們看作在一个整体中依賴的环节，这个环节是与构成一个民族和一个时代特性的其他一切特点相联系的。只有在这一联系中，整个立法和它的各种特别規定才获得它們的眞正意义和它們的正当理由。

对于各种法律規定在时間上的出現和发展加以考察，这是一种純历史的研究。这种研究以及对这些法律規定的理智的結論加以承認（这种結論是从这些法律規定的既存法律关系的比較中得出），在各自領域中固然都有其功用和价値，但是与哲学上的考察无关，因为基于历史上原因的发展不得与出于概念的发展相混淆，而且历史的說明和論証也不得被扩展而成为具有自在自为地有效的那种論証的意义。这項十分重要而应予坚持的区别，同时也是十分明显的。某种法的規定从各种情况和現行法律制度看来虽然显得完全有根有据而且彼此符合，但仍然可能是絕对不法和不合理的。例如罗馬私法中的許多規定就是符合例如罗馬父权[3]和罗馬婚姻身分等制度而产生出来的。但是，即使有些法律規定是合法的、合理的，可是指出这些規定具有这种性質——这唯有通过概念才

---

① 关于自然法的朴素意义，参閱《哲学全書》，第502节。——譯者

② 参閱孟德斯鳩：《法意》，第1卷，第3章。——譯者

③ 参閱本书第180节附釋和补充。——譯者

能做到——是一回事，叙述这些規定出現的历史情况或叙述使这些規定得以制定的那些情况、場合、需要和事件，是又一回事。这样地指出和(实用地)認識历史的近因或远因，通常叫做說明，或者宁願叫做理解，人們以为为了理解法律和法律制度，这样地指出历史上的东西，似乎已經做了有关的一切事情或有关的本質的事情，其实眞正本質的东西即事物的概念，他們却完全沒有談到。人們也常常談起罗馬的和日耳曼的法律概念以及这个或那个法典中所規定的法律概念，但是他們所指的不是概念，而只是一般法律范疇，理智命題，基本原理、法律等等而已。

忽視上列的区别，会产生观点的錯乱，会使对这一問題的眞实論証漸次轉入依据各种情况的論証和从其本身毫无用处的前提来得出結論，如此等等；总之，这样会使完全相对的东西代替絕对的东西，外在的現象代替事物的本質。如果是历史的論証而把产自外部的和产自概念的混为一談，那会无意中作出同本意相反的事。假如，証明在特定情况下某种制度的产生是完全适宜的和必要的，因而做到了历史观点所要求的东西，那末，如果就把这种东西算作事物本身的普遍論証，将会发生相反的結果，这就是說，由于那种情况早已不存在，那种制度也就完全丧失了它的意义和存在的权利。例如，如果以为保存修道院是为了它具有移民墾荒的功績，为了它具有用教育和抄写等方法而保存了学問的功績，并且又把这种功績看做修道院繼續存在的理由和使命，那末，根据同一理由所得出的結論是：由于情况已經完全改变，修道院至少从这方面說就成为多余的和不适当的了。

由于某事件产生的历史意义、历史式的叙述和成为易于理解，跟有关同一事件的产生和事物的概念的那哲学观点，屬

于各不相同的領域，所以在这限度內双方可以保持互不关心的立場。但是，这两个立場即使在科学領域也未必經常保持着这种平靜状态，因此我想举出一个与这种接触有关的例子。这一例子見于胡果先生所著《罗馬法史教科書》中，它同时还可对上述的对立看法作更詳細的說明。胡果先生在那本書中(第5版，第53节)說："西塞罗对哲学家們側目而視，对十二表法却很欣賞。""但是哲学家法伏林处理十二表法与其后的許多大哲学家处理实定法完全一样。"胡果先生又在同处对这种处理态度作了最后的回答，他所提出的理由是："因为法伏林不懂十二表法正如这些哲学家們不懂实定法一样。"

至于談到法学家塞克司吐斯·塞西留斯对哲学家法伏林的指正(載盖里烏斯的《阿提卡之夜》，第20卷，第1节中)，首先表达了对性質上純粹实定的东西作論証的那恒久而眞实的原理。塞西留斯对法伏林說得好："你不会不知道，法律有种种长处和补救方法，这些长处和补救方法，依据时代习尙，国家制度性質，当前利益的考虑和应予矯正的弊風会有变动和起伏。在性質上，法律决非一成不变的，相反地，正如天空和海面因風浪而起变化一样，法律也因情况和时运而变化。看来哪里有比斯托罗的建議更有益的，比伏柯努斯的平民立法更有用的？哪里有比李希尼的法律更为必要的？但見国家成为富庶，所有这些东西都被一笔勾銷而埋葬了。"

这些法律旣然按当时情况都有其意义和适当性，从而只具有一般历史的价值，所以它們是实定的，因此之故，它們又是暫时性的。立法者和政府考虑当前情况把要做的做了，又酌斟时势把要固定的固定下来了，他們在这方面的智慧是单独一件事，应受到历史的評价。这种評价愈得到哲学观点的支持，他們的智慧所得到的历史上承認就愈深刻。

关于塞西留斯反对法伏林而对十二表法作进一步的論証，我想举一个例子来說明，因为塞西留斯在这些論証中安排着理智方法和理智推論这种永世的騙局，这就是說，对坏事加上好听的理由，并認为这样就可使坏事得到辯解。有这样一种可怕的法律，它規定逾期以后，債权人有权杀死債务人或把它当作奴隶出卖，甚至債权人为多数人时，有权把債务人切成若干块，而在債权人間进行分配，而且是这样的：如果誰多切些或少切些，不会对他发生任何法律上不利的情事①（这种条款正是有利于莎士比亚《威尼斯商人》中的夏洛克，并且为他所最感謝而乐予接受的）。为了替这种法律辯护，塞西留斯提出这样好听的理由：由于这种法律，誠实和信用就得到更大的保証，而且正因为这种法律极其可怕，就不应发生这种法律会获得适用的問題。这时他思虑未周，不仅沒有想到正因为有这种規定，保証誠实和信用那种意图被取消了，而且也沒有想到，他自己接着馬上举一例子，說明关于伪証的法律由于刑罰过严而未收到效果。

但是胡果先生說法伏林不懂得法律，这句話到底是什么意思，不得而知；每个小学生都完全能懂得法律，至于夏洛克会对上述有利于他的条款比任何人懂得更好。想来胡果先生必然把懂得这詞仅仅指为，对这类法律能找到某种好听的理由而感到安定这样一种理智上的教养。

在該書同处塞西留斯又証实了法伏林对另一点的誤解，一个哲学家会对这一点誤解坦白承認而不至于感到难以为情。我所指的是这一点誤解，依据法律規定，傳喚病人到法庭作証，只应供給他 jumentum〔馱兽〕使用，“而不是 arcera〔有

① 罗馬十二表法第3条的規定。——譯者

蓬車〕”；但是，jumentum 不应光指馬而言，而且也指二輪車或四輪車。塞西留斯还能从这一法律规定中获得进一步的証明，傳喚害病的証人到庭，甚至規定得这样詳明，不仅区别了馬和車，而且还区别了这种車和那种車，即有篷的幷装飾起来的車（依据塞西留斯的說明）和不很舒适的車。說到这里，我們或許会在上述法律的严酷性和这些規定的瑣屑性之間有所选擇。不过說这种事情甚或对这种事情所作博学的說明是瑣屑的，这将是对这种或那种博学的一种最重大的觸犯。

但是胡果先生在上述教科書中又提到关于罗馬法的合理性的問題。我注意到下列一点。他在第 38 节和第 39 节中論述国家的起源“到十二表法为止这一段时期”时說：“（在罗馬）人們有許多需要，他們非劳动不可，那时人們使用拉曳和載重的牲畜以为輔助，这正与我們今天相同；地面上丘陵与山谷交替，城市建立在丘陵之上”，如此等等。

这段論述好象有意实行孟德斯鳩的思想，但我們很难看出这段論說有什么地方接触到了孟德斯鳩的精神。他这样叙述之后，就在第 40 节中接着說：“法律状态要使理性的最高要求得到滿足，距离还是很远”（完全正确；罗馬的家庭法、奴隶制等对理性最起碼的要求都未給以滿足）；但在論述較晚时期时，胡果先生却忘記指出，是否有过一个时期，如果有，在哪一个时期，罗馬法曾对理性的最高要求給以滿足。只是在第 289 节中談到罗馬法作为科学达到最高成就时期的那些古典法学家时，他說：“人們很久以来就注意到，古典法学家有哲学修养”，但是“很少人知道（由于胡果先生的教科書出了好多版，現在知道的人虽然比較多了），沒有哪一类著作家确象罗馬法学家那样根据原則，进行推理，首尾一貫，堪与数学家媲美的，幷且在闡明概念方面具有頗为显著的特点，可与近代形

而上学的創始人相提并論的；后者得到下列奇特情況的証实，即沒有任何地方象罗馬古典法学家和康德那样常常使用三分法的。”

萊布尼茨所推崇的联貫性，确是法学的本質上特点，象数学和其他一切理智性的科学一样。但是，这种理智的联貫性，同滿足理性要求和哲学科学毫不相干。不仅如此；罗馬法学家和裁判官的不联貫性应被看做他們的最大德行之一，因为他們曾用这种办法避免了不公正的苛酷的制度。但是他們感到有必要 *Callide*〔巧妙地〕想出空洞的語言上区别（例如把反正是遺产的东西叫做 Bonorum possessio〔資产占有〕）和本身愚蠢的遁辞（愚蠢也同样是一种不联貫性），以便保存十二表法的文字，例如借助 fictio, ὑπόκρισις〔拟制〕而把 filia〔女儿〕当做 filius〔儿子〕（海內秀斯，《古代罗馬法史》，第 1 卷，第 2 篇，第 24 节），但是，光因为古典法学家在少数地方采用三分法的分类（尤其胡果先生那部著作中注 5 所举的一些例子），就把他們和康德相提并論，并且把这种东西称之为概念的闡明，說起来眞太滑稽了。

第 4 节

法的基地一般說来是精神的东西，它的确定的地位和出发点是意志。意志是自由的，所以自由就构成法的实体和規定性。至于法的体系是实現了的自由的王国，是从精神自身产生出来的、作为第二天性的那精神的世界。

附釋 談到意志自由，令人想起从前的認識方法，那就是把意志的表象作为前提，試图从这表象得出意志的定义并把它确定下来。然后依照以前經驗心理学的方法，从寻常意識的种种感覚和現象，如懺悔、罪过等等，导出所謂証明，証实意

志是自由的，并主張以上这些东西只有根据自由的意志才能說明。但是与其采用这种方法，还不如直截了当地把自由当作現成的意識事实而对它不能不相信，来得更方便些。意志是自由的这一命题以及意志和自由的性質，只有在与整体的联系中才能演繹出来，已如上述（第2节）。这一前提的基本特征是：精神首先是理智；理智在从感情經过表象以达于思維这一发展中所經历的种种規定，就是它作为意志而产生自己的途徑，而这种意志作为一般的实踐精神是最靠近于理智的眞理。这一点我在《哲学全書》（海得尔堡，1817年）已經指出①，希望将来能有机会詳加闡述。我感到愈加有必要这样做，来作出我的貢献，使人們对精神的本性具有更彻底的認識（我希望如此），因为，正如在上述那書中（第367节附釋）②所指出，再沒有一門哲学科学象精神学即通常所称的心理学这样被忽視，这样不象样的。导論、本节和以下几节所論述的意志概念的各个环节，都是上述那些前提的成果；此外，每个人可以根据自己的自我意識来想象它們。每个人将首先在自身中发現，他能够从任何一个东西中抽象出来，因此他同样能够規定自己，以其本身努力在自身中設定一切內容；同样，其他种种詳細規定，也都在自我意識中对他示以范例。

补充（自由，实踐的和理論的态度） 关于意志的自由，最好通过同物理的自然界的比較，来加以說明。可以說，自由是意志的根本規定，正如重量是物体的根本規定一样。当我們說物質是有重量的，我們可能認为这个謂語只是偶然的。然而并非如此，因为沒有一种物質沒有重量，其实物質就是重量本身。重量构成物体，而且就是物体。說到自由和意志也是

① 参閱《哲学全書》，第3版，第440—482节。——譯者

② 参閱《哲学全書》，第3版，第444节。——拉松版

一样，因为自由的东西就是意志。意志而沒有自由，只是一句空話；同时，自由只有作为意志，作为主体，才是現实的。

关于意志和思維的关系，必須指出下列各点。精神一般說来就是思維，人之异于动物就因为他有思維。但是我們不能这样設想，人一方面是思維，另一方面是意志，他一个口袋装着思維，另一个口袋装着意志，因为这是一种不实在的想法。思維和意志的区别无非就是理論态度和实踐态度的区别。它們不是两种官能，意志不过是特殊的思維方式，即把自己轉变为定在的那种思維，作为达到定在的冲动的那种思維。

思維和意志的这个区别可以这样来說明：在我思考某一对象时，我就把它变成一种思想，并把它的感性的东西除去，这就是說，我把它变成本質上和直接是我的东西。其实，只有在思維中我才在我自己那里，我只有理解对象才能洞察对象，对象不再与我对立，而我已把对象本身所特有而跟我对立的东西夺取过来了。正如亚当对夏娃所說：你是我的肉中之肉，我的骨中之骨①，同样，精神也說，这是我的精神中的精神，那异己的东西已消失了。每一个观念都是一种普遍化，而普遍化是屬于思維的。使某种东西普遍化，就是对它进行思維。自我就是思維，同时也就是普遍物。当我說我的时候，我把其中的一切特殊性，如性格、天賦、見識、年龄等都放弃了。我完全是空洞的、点状的、簡单的，但仍在这种簡单性中活动着。形形色色的世界图景摆在我的面前；我面对着它；在我这个理論态度中我揚弃了对立，而把这一內容变成我的。当我知道这个世界的时候，我便在这个世界中得其所哉，当我理解到它

① 《旧約全書》，創世紀，第2章，第22节和第23节。——譯者

的时候，那就更其如此了。以上就是理論的态度。

反之，实踐的态度从思維即从自我自身开始。它首先显得跟思想是对立的，因为說起来它自始表示一种分离。在我是实踐的或能动的时候，就是說，在我做一件事情的时候，我就規定着我自己。而規定自己就等于設定差别。但是我所設定的这些差别，那时依然是我的，各种規定屬于我的，而我所追求的目的也屬于我的。即使我把这些規定和差别釋放在外，即把它們設定在外部世界中，它們照旧还是我的，因为它們經过了我的手，是我所造成的，它們带有我的精神的痕迹。

以上就是理論态度和实踐态度的区别，現在应指出这两者之間的关系。理論的东西本質上包含于实踐的东西之中。这与另一种看法，認为两者是分离的，完全相反。其实，我們如果沒有理智就不可能具有意志。反之，意志在自身中包含着理論的东西。意志規定自己，这种規定最初是一种內在的东西，因为我所希求的东西在我想象中出現，这种东西对我說来就是对象。动物按本能而行动，受內在的东西的驅使，从而也是实踐的。但动物不具有意志，因为它幷不使自己所渴望的东西出現在想象中。同样，人不可能沒有意志而进行理論的活动或思維，因为在思維时他就在活动。被思考的东西的內容固然具有存在的东西的形式，但是这种存在的东西是通过中介的，即通过我們的活动而被設定的。所以这些区别是不可分割的，它們是一而二，二而一。在任何活动中，无論在思維或意志中，都可找到这两个环节。

第 5 节

意志包含(甲)純无規定性或自我在自身中純反思的要素。在这种反思中，所有出于本性、需要、欲望和冲动而直接存在的限制，

或者不論通过什么方式而成为現成的和被規定的內容都消除了。这就是絕对抽象或普遍性的那无界限的无限性，对它自身的純思維。

附釋 有些人把思維作为一种特殊的独特的官能，把它跟意志分离而作为另一个独特的官能来考察，并且进一步認为思維对意志、特别是对善良意志是有害的。这些人一开始就暴露出对意志的本性一无所知。关于这一点，我們談到同一論題时还要反复指出。

在本节中所規定的只是意志的一个方面，即我从我在自身中所发見的或設定的每一个規定中能抽象出来的这种絕对可能性，即我从一切內容中犹之从界限中的越出逃遁。如果意志的自我規定仅在于此，或观念把这一方面本身看作自由而予以坚持，那末这就是否定的自由或理智所了解的自由。

这是提高到現实形态和激情的那空虛的自由；当它还停留在純粹理論上的时候，它在宗教方面的形态就成为印度的純沉思的狂热，但当它轉向現实应用的时候，它在政治和宗教方面的形态就变为破坏一切現存社会秩序的狂热，变为对某种秩序有嫌疑的个人加以鏟除，以及对企图重整旗鼓的任何一个組織加以消灭①。这种否定的意志只有在破坏某种东西的时候，才感覚到它自己的定在。誠然，这种意志以为自己是希求某种肯定的状态，例如普遍平等或普遍宗教生活的状态，但是事实上它并不想望这种状态成为肯定的現实，因为这种現实会馬上带来某种秩序，即制度和个人的特殊化。对否定自由的自我意識正是从特殊化和客观規定的消灭中产生出来的。所以，否定的自由所想望的其本身不外是抽象的观念，至

① 参閱黑格尔:《精神現象学》中絕对自由和恐怖(見哲学丛書，第114卷，第378頁以下)。——拉松版

于使这种观念实现的只能是破坏性的怒濤。

补充(抽象的自由)　意志这个要素所含有的是：我能摆脫一切东西，放弃一切目的，从一切东西中抽象出来。惟有人才能抛弃一切，甚至包括他的生命在內，因为人能自杀。动物则不然，动物始終只是消极的，置身于异己的规定中，并且只使自己习慣于这种规定而已。人是对他自身的純思維，只有在思維中人才有这种力量給自己以普遍性，即消除一切特殊性和规定性。这种否定的自由或理智的自由是片面的，但是这种片面性始終包含着一个本質的规定，所以不該把它抛弃。不过理智有缺点，即它把片面的规定上升为唯一最高的规定。在历史上自由的这种形式屢見不鮮。例如，印度人認为至高无上的境界是：坚执与自己单純同一的那朴素的知識；停留在他內心生活的这种虛无的空間，正如在純直观中的光是无色的一样；摒絕生活上的活动、一切目的、一切想象，这样人就成为婆罗門。有限的人和婆罗門之間再沒有什么区别了，更确切些說，每一种差别都在这一普遍性中消失了。自由的这种形式在政治生活和宗教生活的积极狂热中，有更具体的表現。例如，法国革命的恐怖时期就屬于此。当时一切才能方面和权威方面的区别，看来都被廢除了。这一个时期是以战顫、震惊①、势不两立，来对抗每个特殊物。因为狂热所希求的是抽象的东西，而不是任何有組織的东西，所以一看到差别出現，就感到这些差别違反了自己的无规定性而加以毁灭。因此之故，法国的革命人士把他們自己所建成的制度重新摧毁了，因为每种制度都跟平等这一抽象的自我意識背道而馳。

① Erzitterung〔战顫〕、Erbeben〔震惊〕恐系 Erbitterung〔激怒〕、Erheben〔奋起〕之誤。——拉松版

第 6 节

(乙)同时，自我就是过渡，卽从无差別的无規定性过渡到区分、規定、和設定一个規定性作为一种內容和对象。現在进一步談，这种內容或者是自然所給与，或者是从精神的概念中产生出来的。通过把它自身設定为一个特定的东西，自我进入到一般的定在。这就是自我有限性或特殊化的絕对环节。

附釋 这第二个环节——規定——同第一个环节一样，是否定性、是揚弃——卽对第一个抽象否定性的揚弃。正如特殊一般地包含在普遍中一样，这第二个环节已包含在第一个环节中，它只是第一个环节中自在地存在的东西的被設定而已。說起来，第一个环节作为第一个独自存在的时候，不是眞正的无限性或具体的普遍性，也不是概念，而只是一种被規定的东西，片面的东西，这就是說，因为它是一切規定性的抽象，所以它本身不是沒有規定性的。成为一种抽象的东西，片面的东西就构成了它的規定性、殘缺性、有限性。

上述这两个环节的区分和規定，在費希特和康德等等的哲学中都可看到。单就費希特的闡述說，作为无限制的东西的自我(見于費希特《知識学》的第一个命題)完全被看作肯定的东西(所以它就是理智的普遍性和同一性)。結果，这个抽象的自我就被認为其自身是眞的东西，从而限制——卽一般的否定，不論它作为一种現成的外部界限或作为自我特有的活动都好，——显得是加上去的(見于第二个命題)。

把握住在普遍物或同一物中——例如在自我中——的內在否定性是思辨哲学所应采取的下一步驟。那些主張有限和无限的二元論的人，甚且不象費希特那样在內在和抽象方面去理解它，他們是看不到这种需要的。

补充（意志的特殊化）　这第二个环节是作为跟第一个环节相对立的东西而显现的。对它应该在它的一般性質中来理解。它屬于自由，但不构成自由全体。在这个环节中，自我从无差别的无規定性过渡到区分，过渡到設定一个規定性来作为一种內容和对象。我不光希求而已，而且希求某事物。在象前节中析述的光希求抽象普遍物的那种意志，其实不希求任何事物，所以就不是什么意志。意志所希求的特殊物，就是一种限制，因为意志要成为意志，就得一般地限制自己。意志希求某事物，这就是界限、否定。所以特殊化照例称做有限性。反思通常把第一个环节即无規定性的东西当做絕对的东西和較高級的东西，而把被限制的东西当做这种无規定性的单純否定。但是这种无規定性本身仅仅是对被規定的东西即有限性的否定。自我就是这种孤独性、絕对的否定。这样說来，沒有規定性的意志，象仅仅停留在規定性中的东西一样，都是片面的。

第 7 节

（丙）意志是这两个环节的統一，是經过在自身中反思而返回到普遍性的特殊性——即单一性。这是自我的自我規定。在这里，它設定自己作为它本身的否定的东西，即作为被規定的、被限制的东西；它留在自己那里，即留在与自己的同一性和普遍性中；又它在这一規定中只与自己本身联結在一起，——以上三事是合而为一的。自我規定自己，因为它是否定性的自我相关。作为这种自我相关，自我对这种規定性是漠不关心的；它知道这种規定性是它自己的东西和理想性的东西，是一种单純的可能性。它不受这种可能性的拘束，而它之所以在其中，只因为它把自身設定在其中而已。这就是意志的自由，正象重量构成物質的实体性那样，

自由构成意志的概念或实体性，也就是构成它的重量。

附釋 任何自我意識都知道自己是普遍物，即从一切被規定的东西中抽象出来的可能性，又知道自己是具有特定对象、內容、目的的特殊物。然而这两个环节还只是单純的抽象；具体的、眞的东西（一切眞的东西都是具体的）是普遍性，它以特殊物为对立面，这个特殊物通过在自身中的反思而与普遍物相一致。这个統一就是单一性。但是这个单一性不是直接性中的单一体，象在表象中的单一性那样，而是符合它的概念的单一性（《哲学全書》，第 112—114 节①），換句話說，这个单一性其实就是概念本身。上述最初两个环节——意志能从一切中抽象出来，而它又是由自己或他物所規定的，——人們容易承認和理解，因为它們单独說来都不是眞的而是理智的环节。但是第三个环节是眞的和思辨的②（凡是眞的东西，只有用思辨方法加以思考才能得到理解），而理智就不肯深入到这一环节中去，因为它恰恰把概念总是指为不可理解的东西。对思辨中这种深奧的东西，对作为自我相关的否定性的那无限性，对一切活动、生命和意識的最后泉源都加以証明和詳細說明，这是屬于作为純思辨哲学的那邏輯学范圍內的事。

这里只指出下列一点。当我們說意志是普遍的，意志規定自己，这时已經表明，意志被假定为主体或基質。不过意志在自我規定之先，在这种規定被揚弃和理想化之先，不是某种完成的东西和普遍的东西。意志只有通过这种自我中介的活动和返回到自身才成为意志。

---

① 第3版，第163—165节。——拉松版

② 参閱《哲学全書》，第79节和第82节。——譯者

补充(自由的具体概念)　我們所称眞正的意志包含着上述两个环节。自我本身首先是純活动，是守在自己身边的普遍物。但是这个普遍物規定着自己，在这种情况下，它不再守在自己身边，而把自己設定为他物，从而丧失其为普遍物。至于第三个环节就在于，自我在它的限制中即在他物中，守在自己本身那里；自我在規定自己的同时仍然守在自己身边，而且它并不停止坚持其为普遍物。所以，这第三个环节是自由的具体概念，至于前面两个环节始終是抽象的并且是片面的。但是，这种自由在我們感覚的形式中，例如在友誼和爱中已經有了，我們在自己內部不是片面的，而极願意在对他物的关系中限制自己，并且在这种限制中明知道自己本身。在这一規定性中人不应当感到自己是被規定的，相反地，由于他把它物作为它物来观察，他才具有自尊感。所以自由既不存在于无規定性中，也不存在于規定性中，自由同时是它們两者。把自己完全局限于一定事物的意志是固执者的意志，他不具有这种意志时，就感到不自由了。但是意志是不受某种局限的东西的約束的，它必然要越此前进，因为意志的本性不是这种片面性或約束性；至于自由是希求某种被規定的东西，但却在这样一种規定性中：既守在自己身边而又重新返回到普遍物。

第 8 节

特殊化的更詳細的过程(第6节，乙)构成意志的各种形式之間的差別：(1)如果意志的規定性在于主观和客观(作为外在的直接实存)的形式的对立，那末这是作为自我意識——它面对着一个外部世界——的那种形式的意志；作为在規定性中返回到自身的单一性，这又是一个通过活动和某种手段的中介而把主观目的轉化为客观性的过程。在規定性完全是自己的又是眞实的这样一种

自在和自为的精神中(«哲学全書»,第 363 节)[1],意識的关系只构成意志的現象这一方面,关于这一方面,这里不再作单独考虑了。

补充(意志的目的規定性)　关于意志的規定性的考察屬于理智的事情,初不屬于思辨的領域。意志一般說来不仅在內容的意义上,而且也在形式的意义上是被規定的。从形式上說,規定性就是目的和目的的实現。我的目的最初仅仅是內在的东西,主观的东西,但它也应該成为客观的东西,而摆脫单純主观性的缺点。这里可能提出一个問題:何以目的具有这个缺点?有缺点的东西而不同时克服其缺点,这个缺点对它說来就不是缺点。在我們看来动物是有缺点的,在它自己看来則否。目的当它最初还只是我們的目的,我們看来就是一个缺点,因为自由和意志对我們說来是主观和客观的統一。所以設定目的应該合乎客观,这样来,目的不是达到一个新的片面的規定,而是走向它的实在化。

第 9 节

(2)由于意志的規定是意志自己的規定,一般說来是意志在自身中反思着的特殊化,所以这些規定就是內容。这种內容,作为意志的內容,按照上面(1)节所述的形式来說,就是意志的目的。这种目的或者是在表象着的意志中的那內部的或主观的目的,或者是通过使主观的东西轉化为客观性的活动中介而現实了的、已达成的目的。

第 10 节

这种內容,或被区分的意志規定最初是直接的。所以,意志

[1] «哲学全書»,第 3 版,第 440 节。——拉松版

只是自在地自由的，或者只是对我們来說是自由的，或者一般地說，这是存在于自己概念中的意志。只有在意志把自身当作对象时，它才使自在的东西成为自为的东西。

附釋　按照这一規定，有限性就在于，某种自在地存在而符合概念的东西是一种实存或現象，自为地存在的东西是另一种实存或現象。例如，自然界抽象的相互外在自在地說是空間，自为地說是时間。在这里应該注意的有两件事：第一，因为唯有理念才是眞的，所以如果我們对一个对象或規定只是象它在它的自在形态或在它的概念中那样的来把握，那我們还沒有得到它的眞的东西。第二，某个作为概念自在地存在的东西同样是实存的，而这种实存是对象的特有形态（如上述的空間）；存在于有限东西中的自在存在和自为存在的分离，同时构成有限东西的单純定在或現象（下面馬上将以实例来說明自然意志，然后說明形式法，等等）①。理智只限于单純自在的存在，所以它把符合这种自在存在的自由叫做能力，因为如果自由只是自在地存在的，事实上它只是一种可能性。但是理智把这一規定看做絕对的和永恒的，把自由同自由所希求的东西之間的关系，一般地說，把自由同它的实在性之間的关系，光看做自由对一种現成素材的应用，而这种应用是不屬于自由本身的本質的。这样，理智就仅仅与抽象打交道，而不涉及自由的理念和眞理。

补充（自由的自在和自为）　光是符合概念的意志，是自在地自由的，而同时又是不自由的，因为它只有作为眞正被規定的內容，才是眞实地自由的。这时它是自为地自由的，是以自由为对象的，它就是自由。那种还是符合它的概念的东西，

① 关于自然的或自在的意志，参閱本書第11—18节；关于自为的意志，参閱第21节以下。——譯者

只是自在地存在的东西，这种东西只是直接的，只是自然的。即使依照我們通常的看法，这一点也是我們所熟知的。小孩是自在的大人，最初他是自在地具有理性，开始时他是理性和自由的可能性，因而仅仅从概念上說是自由的。然而这种最初自在地存在的东西，还不是在它的現实性中存在着。这种自在地具有理性的人，必須用下列办法努力創造它本身，即既要超出自身，又要在自身內部培养自身，这样他也就成为自为地具有理性的人。

第 11 节

那最初仅仅自在地自由的意志是直接的或自然的意志。規定它自身的概念在意志內部所設定的那差别的种种規定，在直接意志中表現为直接現存的內容。这些就是冲动、情欲、傾向，意志通过它們显得自己是被自然所規定的。这一內容連同它的被发展了的各种規定，都源出于意志的合理性，从而是自在地合乎理性的。但由于它采取这样一种直接性的形式而出現，所以它还沒有取得合理性的形式。这一內容对我說来固然一般地是我的东西，但是这个形式同那个內容依然是彼此脫离的；由此可見，这种意志依然是在自身中有限的意志。

附釋 經驗心理学把这些冲动，傾向以及建立在它們之上的需要，按照它在經驗中所見到的或它認为見到的那个样子，予以講解描述，并企图按照通常方式把这些現成的素材加以分类。这种冲动的客观的东西是什么；这种客观的东西如果除去它作为冲动所具有的不合理性的形式，在它的真理中是怎样存在的，以及在它的实存中是采取什么形态的，——关于这些，下面再談①。

① 参閱本书第 19 节和第 150 节以及該两节的附釋。——譯者

补充（冲动和自由）　动物也有冲动、情欲、傾向，但动物沒有意志；如果沒有外在的东西阻止它，它只有听命于冲动。惟有人作为全无規定的东西，才是凌駕于冲动之上的，并且还能把它規定和設定为他自己的东西。冲动是一种自然的东西，但是我把它設定在这个自我中，这件事却依賴于我的意志。因此，我的意志就不能以冲动是一种自然的东西为借口来替自己辯解。

第 12 节

在意志中直接出現的这整个內容，只是作为一群多种多样的冲动而存在的，其中每一个与其他一起，总之都是我的冲动，同时每一个都在滿足上具有多种多样对象和方法的某种普遍的和无規定性的东西。当意志在这双重无規定性中給自己以单一性的形式时（第 7 节），这就构成意志的決定；总之，只有当它作出決定，它才是現实的意志。

附釋　对某件事物作出決定，这就是揚弃无規定性，在这种无規定性中这个或那个內容当初都只是一种可能性。同 etwas beschließen〔对某件事物作出決定〕交替着用的，在我們德文中还有 sich e tschließen①〔下决心〕这一說法。这說明：意志的无規定性本身是中性的东西，但又是无限丰富的东西，或一切定在的原始萌芽，在自身中包含着它的种种規定和目的，它仅仅是把这些东西从自身中提供出来而已。

① beschleßen 和 sich entschließen 依照通常的用法是同义詞；但在語源学上，前者具有事情結束的涵义，而后者还有展开作出决定的人的性格的意思，黑格尔这里一并应用这个意义。——譯者

第 13 节

意志通过作出决定而設定自身为特定个人的意志，把自己与别个区分开来的那种意志。但是，除了作为意識的有限性（第 8 节）以外，由于它的形式和內容的差別（第 11 节），直接的意志是形式的；屬于这种意志所有的，只是抽象的决定本身，而它的內容，还不是它的自由的內容和产物。

附釋 对于作为能思維的东西的理智說来，对象和內容始終是普遍物，而理智本身的行为是普遍的活动。在意志中，普遍物本質上同时具有我的东西即单一性这种意义，而在直接的即形式的意志中，普遍物則只有抽象单一性的意义，这种单一性还沒有被自己的自由普遍性所充实。所以，理智固有的有限性肇始于意志，而意志只有把自己再提高为思維，并給自己的种种目的以內在的普遍性，才会揚弃形式与內容的差別，而使自己成为客观的无限的意志。所以，以为一般在意志方面人是无限的，而在思維方面人甚或理性都受着限制，作这样的想法的人，就不懂得思維和意志的本性。只要思維和意志彼此还是有着差別，那末毋宁倒过来的說法是眞的，意志是决心要使自己变成有限性的能思維的理性。

补充（意志的現实） 不作什么决定的意志不是現实的意志；无性格的人从来不作出决定。躊躇不决的原因也可能在于性情优柔。具有这种性情的人知道，如果作出規定，自己就与有限性結緣，就給自己設定界限而放弃了无限性。但是他又不想放弃他所企求的整体。諸如此类的性情不論它怎样优美，总是一种死的心情。歌德說，立志成大事者，必須善于限制自己①。人惟有通过決断，才投入現实，不論作出决定对他

① 語出歌德的短詩：《自然与艺术》。——譯者

說来是怎样的艰苦。正是因循怠惰的人才不願意从內心酝酿中走出，这种內心酝酿使他把一切保持在可能性的状态中。但是可能性还不是現实性。有自信的意志是不会因此就在被規定的东西中丧失自己的。

第 14 节

有限的意志，作为只在形式上經过自我反思的和保持在它本身的那无限的自我(第 5 节)，是駕于內容即各种不同的冲动之上的，而且也駕于这些冲动借以实現和滿足的其他个别方式之上的。同时，因为它只是在形式上无限的，所以在它的本性和外部現实的种种規定方面，它是受这种內容的束縛的，虽然作为无規定性的东西，它不受这个或那个內容的束縛(第 6 节和第 11 节)。这种內容对自我在自身中的反思說来不过是一种可能的內容，可能是我的，也可能不是我的；而自我是把自己規定为这个或另一个的可能性，——即在形式上对我說来是外在的这些規定之中加以选擇的可能性。

第 15 节

从这种規定来看，意志的自由是任性，在这种任性中既包含着(1)从一切中抽象出来的自由反思以及(2)对自內或自外所給与的內容和素材的依賴这两个因素。因为这个自在地作为目的的必然內容，同时在那种反思面前被規定为可能的，所以任性是作为意志表現出来的偶然性。

附釋　对自由最普通的看法是任性的看法，——这是在单单由自然冲动所規定的意志和絕对自由的意志之間經过反思选擇的中間物。当我們听說，自由就是指可以为所欲为，我們只能把这种看法認为完全缺乏思想教养，它对于什么是絕

对自由的意志、法、倫理、等等，毫无所知。反思，卽自我意識形式上的普遍性和統一，是意志对于它自由的抽象确信，但它还不是自由的眞理，因为它还沒有以自身为內容和目的，因而主观方面同客观方面还是各别的。因此之故，这种自我規定的內容始終不过是一种有限的东西。任性并不是合乎眞理的意志，而是作为矛盾的意志。

主要在沃尔夫形而上学的时代发生了如下的爭論，卽意志是否确实自由的，还是关于意志自由的知識只是一种幻觉，其实在人們心目中的乃是任性。决定論很正确地把內容同那种抽象自我規定的确信相对立，这种眼前所发現的內容并不包含在那种确信中，因而它是来自确信之外的。虽然这个"外"是指冲动、表象、或就指意識，而这个意識是以某种方式被这样地充实起来，致其內容不是自我規定的活动本身所特有的。因此，旣然只有自由的自我規定中的形式要素才是內在于任性的，而另一要素是給予任性的，那么，被認为自由的那任性，的确可以叫做一种幻觉。在所有反思哲学中，例如在康德哲学和后来被弗里斯搞淺薄了的康德哲学中，自由无非就是上述那种形式上的自我活动。

补充(任性和特异性) 我旣然具有可能这样或那样地来規定自己，也就是說，我旣然可以选擇，我就具有任性，这一点就是人們通常所称的自由。我之所以可以选擇是根据意志的普遍性，因为我可以把这个或那个东西变成为我的东西。这个我的东西，作为特殊內容来說，于我不相适合，因而是同我分立的；它只是可能成为我的东西，至于我則是把我自己同它相結合的可能性。所以选擇是根据自我的无規定性和某一內容的規定性。因此，意志虽然自在地在形式上具有无限性的一面，就为了这种內容之故，它是不自由的。沒有一种这样的

內容是同意志相适合的，意志本身也从来沒有在任何这种內容中眞实地存在着。任性的含义指內容不是通过我的意志的本性而是通过偶然性被規定成为我的；因此我也就依賴这个內容，这就是任性中所包含的矛盾。通常的人当他可以为所欲为时就信以为自己是自由的，但他的不自由恰好就在任性中。当我希求理性东西的时候，我不是作为特异的个人而是依据一般的倫理概念而行动的。在倫理性的行为中，我所实現的不是我自己而是事物。但当一个人做出某种与正道相反的事情时，他最容易表露出他的特异性。理性东西是人所共走的康庄大道，在这条大道上誰也不显得突出。当大艺术家完成一件作品时，我們会說：那必須如此，这就是說，艺术家的特异性已經完全消失，在作品那里看不出什么風格。菲狄亚斯是沒有風格的；他的雕塑形象本身栩栩如生，惹人注目。但是艺术家愈是不高明，我們就愈看到他自己，他的特异性和任性。如果人們在考察时只停留在任性上面，即人可以希求这个或那个，当然他的自由就在于他可以这样做。但是，如果人們坚持下述見解，即內容是外方所給与的，那末人也就因而受到了規定，正是在这一方面他就不再是自由的了。

第 16 节

意志可以把已經決定选擇的东西（第 14 节）同样再予放弃（第 5 节）。尽管意志有可能越出它以次调換的每个其他內容而无止境，但它不能越出有限性，因为每一个这种內容都不同于意志的形式，从而是有限的东西；至于規定性的对立面，即无規定性——优柔寡断或无內容的抽象，——只是意志的另一个同样片面的环节。

第 17 节

任性这一矛盾(第 15 节)是作为各种冲动和倾向的辯証法而显現出来的;它們彼此阻撓,其中一个的滿足必然要求另一个的滿足服从于它,或者要求另一个牺牲其滿足,如此等等。由于冲动除了它的規定性外沒有其他方向,从而它自身沒有尺度,所以規定使另一个服从或牺牲,只能是出于任性的偶然决断。任性在决断时可以运用理智来較量,哪一个冲动会給予最多的滿足、或者任性也可根据任何其他任意考慮作出决断。

补充(冲动的斗爭) 冲动和傾向首先是意志的內容,只有反思是超出于它們之上的。但是这些冲动将会驅策自己,相互排挤,彼此妨碍,它們每一个都想得到滿足。現在假如我把其他一切冲动擱置一边,而只置身于其中一个,我将处于毀灭性的侷促狀态中,因为这样一来,我拋弃了我的普遍性,即一切冲动的体系。但是,如果照理智通常所想的办法,把各种冲动編成隶屬順序,也是无济于事,因为这里沒有尺度可以用来作出这种編排。因此,要求这种隶屬順序終致流于令人生厌的老生常談。

第 18 节

在冲动的評价方面,其辯証法表現如下:直接意志的各种規定,从它們是內在的从而是肯定的来說,是善的。所以說人性本善。但是由于这些規定是自然規定,一般地与自由和精神的概念相对立的,从而又是否定的,所以必須把它們根除。因此又說人性本恶。在这个观点上,决定采取上述任何一个主張,都是主观任性。

补充(性恶說) 人性本恶这一基督教的教义,比其他教

义說人性本善要高明些，因此，应該依据这一教义的哲学上解釋来把握它。人作为精神是一种自由的本質，他具有不受自然冲动所規定的地位。所以处于直接的无教养的状态中的人，是处于其所不应处的状态中，而且必須从这种状态解放出来。原罪說就具有这种意义，否則基督教就不成其为自由的宗教了。

第 19 节

在冲动純洁化这一要求中存在着一般看法，認为应該把冲动从它們直接而自然的規定性的形式以及从它們內容的主观东西和偶然东西解放出来，而还原到它們实体性的本質。这是个含糊的要求，其实它的眞意在于，冲动应該成为意志規定的合理体系。这样从意志概念上来把握冲动，就是法学的內容。

附釋　法学的內容可以照它的所有个別环节，例如权利、所有权、道德、家庭、国家等等，用下列形式加以闡述：人生来就有对权利的冲动，也有对財产、对道德的冲动，也有性爱的冲动、社交的冲动，如此等等。如果我們願意采用更为庄严的哲学格式来代替这种經驗心理学的形式，那末，按照前面已經指出的①在現代曾經而且还在自命为哲学的东西，就可以唾手得到如下格式：人在自身中找到他希求权利、財产、国家等等这一意識事实。此外，在这里是以冲动的形态表現出来的同一內容，随后②将以另一种形式卽义务的形式出現。

第 20 节

就各种冲动加以反思，卽对这些冲动加以表象、估計、相互比

① 参閱本书第 2 节和第 4 节两节的附釋。——譯者

② 参閱本书第 143 节以下，特别是第 150 节附釋。——譯者

較，然后跟它們的手段、結果等等比較，又跟滿足的总和——幸福——比較，就会对这种素材带来形式的普遍性，并且用这种外部方法对这种素材加以清洗，以去其粗糙性和野蛮性。这种思維的普遍性的成长，就是教养的絕对价值(参閱第 187 节)。

补充(幸福) 在幸福中思想就已經駕馭着冲动的自然力，因为思想是不滿足于片刻的东西而要求整个幸福的。这种要求正是与教养相关联，因为教养也同样主張一个普遍物的。可是幸福的理想含有两个环节：第一，一个比一切特殊性更高的普遍物；但是第二，因为这一普遍物的內容仍然只是普遍的享受，于是这里又一次出現了单一物和特殊物，即某种有限的东西，因此必須回复到冲动。由于幸福的內容是以每一个人的主观性和感覺为轉移的，所以这一普遍目的就它自己方面說来是特异的，因此其中的形式和內容还沒有达到任何眞正的統一。

第 21 节

但是，这一形式的普遍性——自身沒有規定而在上述素材中找到其規定性——的眞理，乃是自我規定的普遍性，是意志、自由。这种意志是以普遍性——作为无限形式的自身——为其內容、对象和目的，所以它不仅是自在地而且也是自为地自由的意志——即眞实的理念。

附釋 意志的自我意識，作为情欲、冲动，是感性的，它象一般感性的东西那样标志着外在性，从而标志着自我意識在自身外的存在。反思的意志則含有两个要素：上述感性的东西和思維的普遍性。至于自在自为地存在的意志才是以意志本身即純普遍性的意志为其对象的。这一純普遍性正是这样的东西，在其中，自然性的直接性以及反思所产生而自然性

所沾染的特异性，都被揚弃了。但这种揚弃和提高以达于普遍物，就是叫做思維活动。自我意識把它的对象、內容和目的加以純化并提高到这种普遍性，它这样做，就是作为思維在意志中貫彻自己。这里有一点搞明白了：意志只有作为能思維的理智才是眞实的、自由的意志。奴隶不知道他的本質、他的无限性、自由，他不知道自己是作为人的一种本質；他之所以不知道自己，是由于他不思考自己。通过思維把自己作为本質来把握 从而使自己擺脫偶然而不眞的东西这种自我意識，就构成法、道德和一切倫理的原則。凡从哲学上討論法、道德和倫理，而同时要想排除思維而訴諸感情、心胸和灵感的那些人，就表示着对思想和科学的蔑視，这是思想和科学所能遭到的最大蔑視，因为甚至科学本身既經陷于絕望和衰竭之后，就把野蛮和无思想性的东西作为原則，而且会尽量地夺去人类的一切眞理、价值和尊严。

补充(眞实的意志) 哲学上的眞理指概念和实在相适合。比如，肉体是实在，灵魂是概念，但灵魂和肉体应該互相配合。所以死人虽然还是一个实存，但早已不是眞实的实存，而是丧失了概念的定在，因此之故，尸体是要腐烂的。所以当意志所希求的东西，即它的內容，与它是同一的，就是說，当自由希求自由时，只有这时意志才是眞实的意志。

第 22 节

自在自为地存在的意志是眞正无限的，因为它是它本身的对象，因而这个对象对它說来既不是一个他物也不是界限；相反地，这种意志只是在其对象中返回到自身而已。其次，这种意志不仅是一种可能性、素質、能力(potentia)，而是实际无限的东西(infinitum actu)，因为概念的定在，即它的客观外在性，就是內在的东

西本身。

附釋 因此，如果我們只談自由意志本身而不涉及自在自为地自由的意志这一規定，那末我們只談到自由的素質，即自然的和有限的意志(第 11 节)，不問我們所用的詞句和所具有的意見如何，总之我們沒有談到自由意志。

理智把无限的东西只了解为否定的东西，从而是一种彼岸的东西，所以認为愈是把无限的东西推开而远离自己，并把它当作异物敬而远之，那就愈对它表示崇敬。在自由意志中眞正无限的东西具有現实性和現在性。自由意志本身就是在自身中現存着的理念。

补充(意志的无限性) 人們很正确地把无限性当作一个圓形来看，因为直綫只会向前伸展，无所底止，它标志着純粹否定的恶的无限，而不会象眞正的无限那样返回到自身。自由意志是眞正无限的，因为它不仅仅是可能性和素質，相反地，它的外在的定在就是它的內在性，就是它本身。

第 23 节

惟有在这种自由中意志才无条件地守在它自己身边，因为除了与它自身相关外，它不与其他任何东西相关，从而对其他任何东西的一切依賴关系都取消了。这种意志是眞的，或者更确切些說，它就是眞理本身，因为它的規定在于它的概念的东西和它的定在的东西(即作为跟自己对立的东西)相一致，換言之，意志的純概念是以对它本身的直观为其目的和实在性的。

第 24 节

意志是普遍的，因为在其中一切限制和特殊单一性都被揚弃了。这些限制和特殊单一性，只有在概念跟它的对象或內容有区

别时，换一个形式說，概念的主观自为存在跟它的自在存在，它的排他的和作决定的单一性跟它的普遍性本身有区别时才存在的。

附釋　关于普遍性的各种不同規定，已在«哲学全書»中(第118节—126节)[①]加以闡明。“普遍性”这个詞使表象首先見到抽象的和外在的普遍性。但这里它所規定自己的是自在自为地存在着的普遍性，这种普遍性既不可看做共同性或全体性等反思的普遍性，也不可看做站在单一物之外而与之相对立的抽象普遍性，即抽象的理智的同一性(第6节附釋)。正是其自身是具体的从而又是自为地存在的这种普遍性，才是自我意識的实体，自我意識內在的类或內在的理念。这就是自由意志的概念，它作为普遍物复盖于它的对象之上，把它的規定貫穿滲入，而在其中保持着与自己的同一。

自在自为地存在的普遍物就是我們一般所称理性的东西，并且只有通过这种思辨方法才能理解它。

第 25 节

主观的东西，从一般意志方面看来，指意志的自我意識一面即个別性这一面(第7节)，它有別于自在地存在的意志概念。所以意志的主观性是指下列三点：(甲)意志的純形式，自我意識同自身的絕对統一(在这統一中自我意識，作为自我＝自我，純粹是內在的，而且抽象地停留在自己那里)，对它本身的純确信(这与眞理有別)；(乙)意志的特殊性，即任性以及任意目的的偶然內容；(丙)一般的說意志的片面形式(第8节)，因为所希求的东西，不問其內容如何，还只是屬于自我意識的內容，也是沒有得到实現的目的。

---

① 第3版，第169—178节。——拉松版

第 26 节

意志(甲)当它以自身为它的規定,因而符合它的概念,并且是眞实的意志时,才是完全客观的意志;(乙)但是客观意志由于欠缺自我意志的无限形式,乃是沒入于它的客体或状态的意志(不問其內容如何),这是儿童的意志,倫理性的意志、奴隶的意志、迷信的意志、如此等等;(丙)最后,客观性是与主观的意志規定相对立的片面形式,从而它是作为外部实存的那定在的直接性;在这个意义上,意志只有通过实現它的目的,才成为客观的。

附釋 这里所以要把主观性和客观性这些邏輯范疇詳加論述,为的是关于这些范疇(因为以后常常要用到)必須明白指出,它們象其他各种差別和反思对立的范疇一样,由于它們的有限性,从而由于它們的辯証性質,是要向它們的对立面轉化的。在其他这些对立范疇的情况下,它們的意义对表象和理智說来是固定不变的,因为它們的同一性依然是某种內在的东西。与此相反,在意志中,这些对立面应該旣是意志的抽象的而同时又是它的只能作为具体东西而被認知的規定,这些对立面就自然而然地导致它們的同一以及它們意义的混淆,但是这种混淆只是理智在无意識中才会陷入的。

所以意志,作为存在于自身中的自由,是主观性本身,从而这一主观性就是意志的概念,因而也就是意志的客观性。但是与客观性相对比,意志的主观性是有限性,就在这一对比中,意志并不守在自己那里,而是与它的客体糾纏在一起的,它的有限性正在于它不是主观的,如此等等。

所以下文所述意志的主观或客观究应具有何种意义,应該每一次联系上下文加以闡明,这上下文包含它們在对全体的关系中所占的位置。

补充（**客观意志和主观意志**）　通常以为主观和客观是**始終不变地**相互对立的。但情况并不如此，倒不如說它們是相互轉化的，因为它們不是抽象的規定，如肯定和否定，而已經具有較具体的意义。首先考虑主观这一詞，我們可以說某一目的是主观的，因为这是某一特定主体的目的。从这一意义說，一种非驴非馬的最坏艺术作品純粹是主观的。其次，这一詞也可用于意志的內容，此时它几成为任性的同义詞；凡是单屬于主体的都是主观的內容。因此，例如恶劣的行为純粹是主观的。又其次，那种純空虛的自我，也可以称为主观的，这种自我仅仅以自身为其对象，并具有从任何其他內容抽象出来的力量。所以主观性有时指某种完全特异的东西，有时指具有高度权能的东西，因为我所应該承認的一切，都有成为我的东西并在我处达到有效性这一任务。主观性是貪得无厌的，它集中并吞沒一切于这个純自我的单一泉源中。客观也同样有种种不同的解釋。凡我們拿来作为我們对象的一切东西，不問我們放在自己面前的現实存在或是单純思想，都可指为客观的。我們还可以把目的应在其中实現的定在的那直接性包括在这一范疇內。尽管目的本身是完全特异的和主观的，但当它表現出来的时候，我們却仍然称之为客观的。不过客观意志也指含有眞理的意志而言。例如，神的意志，倫理性的意志就是客观的意志。最后，我們也可把完全沒入客体中的意志叫做客观意志，例如儿童的意志，它只知信賴而缺乏主观自由，又如奴隶的意志，它尙未知道自己是自由的，从而是无意志的意志。从这一意义說来，凡受外方权威領导而行动，并且尙未完成向自身无限返回的任何意志，都是客观的。

第 27 节

自由精神的絕对規定，如果你願意的話也可以說，絕对冲动(第 21 节)，是以它的自由为对象的，——即把自由变成不仅从自由应該是精神本身的合理体系这个意义来說是客观的，而且从这一体系应該是直接現实(第 26 节)这个意义来說也是客观的。在以自由为其对象时，精神的目的在于使自在地存在的意志作为理念而自为地存在。总之，意志理念的抽象概念就是希求自由意志的那自由意志。

第 28 节

意志的活动在于揚弃主观性和客观性之間的矛盾而使它的目的由主观性变为客观性，并且即使在客观性中同时仍留守在自己那里。除了在其中客观性只是作为直接現实而存在的那意識的形式上方式(第 8 节)以外，这种活动是理念实体性內容的本質的发展(第 21 节)。在这一发展中，概念把最初其本身是抽象的理念規定为它的体系的总体；这个体系的总体作为实体性的东西，不受单純主观目的和它的实現之間对立的影响，始終在这两个形式中保持为同一的东西。

第 29 节

任何定在，只要是自由意志的定在，就叫做法。所以一般說来，法就是作为理念的自由。

附釋 比較为一般所接受的康德的定义（康德的法学导言）[①] 的要点是：“限制我的自由或任性，使它能够依据一种普遍規律而与任何一个人的任性并行不悖。”这个定义一方面只

① 参閱康德:《道德形而上学》，第一部，法学的形而上学的第一要义，法学导言，B节。——譯者

包含否定的規定，即限制；而另一方面它所包含的肯定的东西——普遍規律或所謂理性規律，一个人的任性和另一人的任性的符合一致——則归結为人所共知的形式的同一性和矛盾律。上面引举的这一法的定义包含着自卢梭以来特别流行的見解。依照这种見解，其成为实体性的基础和首要的东西的，不是自在自为地存在的、合乎理性的意志，而是单个人在他独特任性中的意志，也不是作为眞实精神的精神，而是作为特殊个人的精神。这一原則一旦得到承認，理性的东西自然只能作为对这种自由所加的限制而出現；同时也不是作为內在的理性东西，而只是作为外在的、形式的普遍物而出現。这种見解完全缺乏思辨的思想，而为哲学概念所唾弃；同时它在人們头脑和現实中产生一些現象，其可怕性，只能拿以它們为基础的那种思想的肤淺性来与之相比拟。

第 30 节

法是一般神圣的东西，这单单因为它是絕对概念的定在，自我意識着的自由的定在之故。但是法（此外还有义务）的形式主义产生于自由的概念在发展上发生的差別。同更形式的、即更抽象的、因而也是更受限制的法对比，有一种更高級的法，它是屬于那样一个精神的領域和阶段，即在其中精神已把它的理念所包含的各个詳細环节在它自身中予以規定和实現了；这个精神的領域和阶段是更具体，其內部更丰富、而且更是眞正普遍的，因而也具有更高級的法。

附釋　自由的理念的每个发展阶段都有其独特的法，因为每个阶段都是在其特有各規定中之一的那自由的定在。当人們說道德、倫理跟法是对立的，这时所謂法系单指抽象人格的最初的形式的法。道德、倫理、国家利益等每个都是独特的

法，因为这些形态中的每一个都是自由的规定和定在。只有当它們在同一条綫上都要成为法时，它們才会发生冲突。假如精神的道德观点不同时是法，不同时是自由所表現的形式之一，那末这种自由无論如何不会同人格的法或其他的法发生冲突的，因为法包含着自由的概念，即精神的最高規定，与此相比，任何其他东西都是缺乏实体的。但是冲突同时包含着这另一个环节，即冲突是受到限制的，于是一种法是从屬于另一种法的。只有世界精神的法才是无限制的、絕对的。

第 31 节

这里同样以邏輯学中所闡明了的方法为前提。根据这种方法，在科学中，概念是从它本身发展起来的，这种发展純粹是概念規定內在的前进运动和产物。这个进程，既不因为有各种情况存在，于是得到保証而发生，也不由于普遍物应用于从别处接受来的素材而发生。

附釋 概念的运动原則不仅消溶而且产生普遍物的特殊化，我把这个原則叫做辯証法。所以它不是这种意义的辯証法，即它把所給与感情或一般直接意識的对象、命題等等分解了，搞乱了，反来复去，一味要把相反的一面引伸出来。这是一种否定的方法，就在柏拉图那里也常常看到。这种辯証法，会把与普通观念相反的东西看做它最后的成果，或者会象古代怀疑論那样毅然决然地把这种观念中的矛盾，又或象現代的半途而廢那样軟弱无力地把对眞理的漸近看做它的最后成果。更高級的概念辯証法不仅在于产出作为界限和相反东西的規定，而且在于产出并把握这种規定的肯定內容和成果。只有这样，辯証法才是发展和內在的进展。其次，这种辯証法不是主观思維的外部活动，而是內容固有的灵魂，它有机地长

出它的枝叶和果实来。理念的这种发展是它的理性特有的活动，作为主观东西的思維只是袖手旁观，它不加上任何东西。合乎理性地考察事物，不是指給对象从外面带来理性，并对它进行加工制造，而是說对象就它本身說来是合乎理性的。这里，正是在它的自由中的精神，自我意識着的理性的最高峰，它給自己以現实，并把自己創造为实存世界。科学的唯一任务就在于把事物的理性的这种特有工作带給意識。

第 32 节

在概念发展过程中的种种規定，从一方面看，其本身就是概念，从另一方面看，这些規定具有定在的形式，因为概念本質上就是理念。因此这种发展过程所产生的一系列概念同时就是一系列形成物；所以他們都应該在科学考察范圍之內。

附釋　在更思辨的意义上，概念的定在方式和概念的規定性是一而二，二而一的。但是应該指出，其結果是采取进一步規定形式的那些环节，作为概念的各种規定而在理念的科学发展中是在結果之先，但是作为各种形成物而在时間发展中則并不走在它的前面。所以，例如，被規定为家庭的那理念是以概念規定为前提的，然后我們把家庭作为結果而在下文加以叙述。不过这些內在前提也早已自为地作为形成物，例如作为所有权、契約、道德等等而存在，这是发展的另一方面；只有在更高度和更完备的文化中，这一发展才能进到使它的各个环节成为具有这种独特形态的定在。

补充　（概念在科学中以及在它的定在形态中的发展）理念最初不过是抽象的概念，所以它必須不断地在自身中进一步規定自己。但是这个最初的抽象規定决不会被放弃，相反地，它只会在自身中愈加丰富起来，于是最后的規定是最丰富

的規定。在这一过程中，那些以前只是自在地存在的規定达到了它們的自由独立性，而且成为这个样子：概念仍然是灵魂，它把一切結合起来，并且只是通过一种內在程序而达到它特有的差别。所以我們不能說，概念达到了某种新的东西，相反地，最后規定与最初規定統一起来，重新拍合。即使概念在它的定在中看去好象支离破碎，但这仅仅是一种假象，在往后的进展中就可看出这是一种假象，因为一切单一性最后都重新返回到普遍物这一概念。經驗科学通常总是分析我們表象的內容，而当人們把单一的东西归結到共同的东西中去的时候，他們就把这种共同的东西叫做概念。我們的做法不是这样，因为我們只要求从旁观察概念本身是怎样規定自己的，我們竭力避免对它加入任何一点属于我們想象和思考的东西。但是我們用这种方法所得到的是一系列思想和另一系列的定在形态。这里可以补充一点，一系列定在形态的实际出現在时間上的次序，一部分跟概念邏輯的次序是互有出入的。例如，我們不能說，在家庭出現以前就已經有所有权存在；但尽管这样，所有权必須放在家庭之前論述。所以这里可能发生一个問題，为什么我們不从最高級的东西即具体的眞实东西开始。回答是：我們所願意見到的，恰恰就是采取結果形式的眞实东西，因此本質上必須首先理解抽象概念本身。由于这个緣故，現实的东西、概念的形态虽然在現实世界本身中是首先存在的，但是我們仍把它放在后面作为下一步驟来处理。在我們的进展程序中，各种抽象形式不是作为独立存在的东西而是作为不眞实的东西显現出来的。

本書的划分

第 33 节

按照自在自为地自由的意志这一理念的发展阶段，意志是:

第一，直接的；从而它的概念是抽象的，即人格，而它的定在就是直接的、外在的事物；这就是抽象法或形式法的領域。

第二，意志从外部定在出发在自身中反思着，于是被规定为与普遍物对立的主观单一性。这一普遍物，一方面作为內在的东西，就是善，另一方面作为外在的东西，就是現存世界；而理念的这两个方面只能互为中介，这是在它的分裂中或在它的特殊实存中的理念；这里我們就有了主观意志的法，以与世界法及理念的法（虽然仅仅自在地存在的理念）相对待。这就是道德的領域。

第三，是这两个抽象环节的統一和眞理，——被思考的善的理念在那个在自身中反思着的意志和外部世界中获得了实現，以至于作为实体的自由不仅作为主观意志而且也作为現实性和必然性而实存；这就是在它絕对地普遍的实存中的理念，也就是倫理。

但是倫理性的实体同时是:

（一）自然精神——家庭；

（二）在它的分裂或現象中——則为市民社会；

（三）国家，即表現为特殊意志的自由独立性的那种自由，既是普遍的又是客观的自由。这一現实的和有机的精神，（甲）其关于一个民族的，（乙）通过特殊民族精神的相互关系，（丙）在世界历史中实現自己并显示为普遍世界精神。这一普遍精神的法乃是最高的法。

附釋 一件事物或一个內容最初依照它的概念或象它自

在地存在着那样被設定的时候，是采取直接性或存在的形态的，这一点来自思辨邏輯学，在这里是被預先假定着的。对其自身說来具有概念形式的那自为的概念則不同，它已不再是某种直接的东西了。

确定本書划分的原則同样是被預先假定着的。我們也可把划分看做本書各部分历史的預告，因为各个阶段必然是作为理念发展的环节而从內容的本性中产生自己的。哲学的划分根本不是外部的划分，不是按照某一个或几个从外边采入的划分理由而对現存材料所作出的外表分类，而是概念本身的內在区分。

道德和倫理在习慣上几乎是当作同义詞来用，在本書中則具有本質上不同的意义。普通看法有时似乎也把它們区别开来的。康德多半喜欢使用道德一詞。其实在他的哲学中，各項实踐原則完全限于道德这一概念，致使倫理的观点完全不能成立，并且甚至把它公然取消，加以凌辱。但是，尽管从語源学上看来道德和倫理是同义詞，仍然不妨把既經成为不同的用語对不同的概念来加以使用。

补充(自由实現的各个阶段) 我們在本書中談到法的时候，不仅指人們通常对这一名詞所了解的，即市民法，而且指道德、倫理和世界史而言；它們之所以同样屬于法，是因为概念按照眞理而把思想汇集起来的。为了不仍然是抽象的，自由意志必須首先給自己以定在，而这种定在最初的感性材料就是事物，即外界的物；自由的这一最初方式，就是我們馬上会認識到的所有权，这是形式法和抽象法的領域。同屬于这种領域的，还有具有中介形式的所有权，即契約，以及被侵犯的法，即犯罪和刑罰。在这領域中我們所具有的自由就是我們所說的人，也叫做主体，他是自由的，的确对自己說来是自由

的，并在事物中給自己以定在。但是定在的这种单純直接性还不相当于自由，而否定这一規定的就是道德的領域。現在我不再是仅仅在直接事物中是自由的，而且在被揚弃了的直接性中也是自由的，这就是說，我在我本身中、在主观中是自由的。在这領域中所关紧要的是我的判断和意图，以及我的目的，因为外界已被設定为无足輕重的了。不过在这里构成普遍目的的善不宜仅仅停留在我的內心，而应使之实現。这就是說，主观的意志要求它的內部的东西即它的目的获得外部的定在，从而使善就在外部的实存中得以完成。道德同更早的环节即形式法都是抽象东西，只有倫理才是它們的眞理。所以，倫理是在它概念中的意志和单个人的意志即主观意志的統一。倫理的最初定在又是某种自然的东西，它采取爱和感覺的形式；这就是家庭。在这里个人把他冷酷无情的人格揚弃了，他連同他的意識是处于一个整体之中。但在下一阶段，我們看到原来的倫理以及实体性的統一消失了，家庭崩潰了，它的成員都作为独立自主的人来互相对待，因为相需相求成为联系他們的唯一紐带了。人們往往把这一阶段即市民社会看做国家，其实国家是第三阶段、即个体独立性和普遍实体性在其中完成巨大統一的那种倫理和精神。因此，国家的法比其他各个阶段都高，它是在最具体的形态中的自由，再在它的上面的那只有世界精神的那至高无上的絕对眞理了。

第一篇　抽象法

第 34 节

自在自为的自由的意志，当他在抽象概念中的时候，具有直接性的这一规定性。在这一阶段，它是否定的实在性，只是抽象地自我相关的現实性——主体在自身中所具有的单个意志。从意志的特殊性这一环节看来，这种意志另外具有由各个特定目的所构成的內容，而且由于它是排他的单一性，所以这种內容对它說来同时又是外部的、直接在眼前看到的世界。

补充（意志的抽象性和直接性）說自为地自由的意志，当它在抽象概念中的时候，具有直接性这一規定性，这話乃指这个意思：当概念使自己完全成为实在的，当它的定在成为无非就是它本身的发展的时候，这样一种状态就是意志充分发展了的理念。但当初概念是抽象的，这就是說，一切規定都包含在概念中，但也不过包含在里面而已，它們仅仅自在地存在着，而尙未发展成为自身內部的整体。当我說我是自由的，这时我还是这种无对立面的在自身中的存在，在道德領域中才有了对立面。因为在那里我是作为单个的意志而存在，而善則是普遍物，尽管它是存在于我自己內部的。所以在道德領域中，意志已經在它自身中具有单一性和普遍性的差别，从而它是被規定了的。但初时这种差别还不存在，因为在当初抽象的統一中，尙未有任何进展和中介，从而意志还具有直接性的形式、单純存在的形式。从这里所欲达到的本質的观点看来，这一最初的无規定性本身是一个規定性。因为无規定性是指意志和它的內容之間还沒有任何差别而言。但是当它本

身跟被規定了的东西对立时，它就获得了被規定了的东西这一規定。这里抽象的同一性构成了这种規定性。因此，意志就成为单一的意志——人(Person)①。

第 35 节

这种自为地自由的意志的普遍性是形式的普遍性，即在意志单一性中的自我意識着的此外便无內容的单純自我相关。这样看来，主体就是人。人格的要义在于，我作为这个人，在一切方面(在內部任性、冲动和情欲方面，以及在直接外部的定在方面)都完全是被規定了的和有限的，毕竟我全然是純自我相关系；因此我是在有限性中知道自己是某种无限的、普遍的、自由的东西。

附釋　当主体用任何一种方法具体地被規定了而对自身具有純粹一般自我意識的时候，人格尚未开始，毋宁說，它只开始于对自身——作为完全抽象的自我——具有自我意識的时候，在这种完全抽象的自我中一切具体限制性和价值都被否定了而成为无效。所以在人格中認識是以它本身为对象的認識，这种对象通过思維被提升为簡单无限性，因而是与自己純粹同一的对象。个人和民族如果沒有达到这种对自己的純思維和純認識，就未具有人格。自在自为地存在的精神跟現象中的精神所不同者在于：在同一个規定中，当后者仅仅是自我意識，即对自身的意識，但仅按照自然意志及其仍然是外在的各种对立的自我意識(《精神現象学》，班堡和維兹堡，1807 年版，第 101 頁以下；《哲学全書》，第 344 节)②，前者則以自身即抽象的而且自由的自我为其对象和目的，从而它是

① 指在法的意义上的人，与在自然意义上的人(Mensch)不尽相同。——譯者

② 《精神現象学》，拉松版(哲学丛書，第 114 卷)，第 116 頁以下；《哲学全書》，第 3 版，第 424 节。——拉松版

人。

补充(人格概念的高貴和低微) 自为地存在的意志即抽象的意志就是人。人間(Mensch)最高貴的事就是成为人(Person),但是尽管这样,人这种赤裸裸的抽象,在称謂上已經有些可鄙。人实質上不同于主体,因为主体只是人格的可能性,所有的生物一般說来都是主体。所以人是意識到这种主体性的主体,因为在人里面我完全意識到我自己,人就是意識到他的純自为存在的那种自由的单一性。作为这样一个人,我知道自己在我自身中是自由的,而且能从一切中抽象出来的,因为在我的面前除了純人格以外什么都不存在。然而作为这样一个人,我完全是被規定了的东西,例如我有这点年龄,身材这样高大,在这个地点,以及其他一切可以視为特异性的东西。所以人旣是高貴的东西同时又是完全低微的东西。他包含着无限的东西和完全有限的东西的統一、一定界限和完全无界限的統一。人的高貴处就在于能保持这种矛盾,而这种矛盾是任何自然东西在自身中所沒有的也不是它所能忍受的。

第 6 节

(1) 人格一般包含着权利能力,并且构成抽象的从而是形式的法的概念、和这种法的其本身也是抽象的基础。所以法的命令是:“成为一个人,并尊敬他人为人”。

第 37 节

(2) 意志的特殊性誠然是意志整个意識的一个环节(第 34 节),但抽象人格本身还沒有把它包含在內。所以这种特殊性虽然存在着,但仍作为与人格、与自由的規定有区别的东西,即作为情欲、需要、冲动、偶然偏好等等而存在。所以在形式法中,人們不

考虑到特殊利益、我的好处或者我的幸福，同时也不考虑到我的意志的特殊动机、見解和意图。

补充（作为权能的形式法） 因为在人格中特殊性尙未作为自由而存在，所以关于特殊性的一切东西，在这里都是无足輕重的。如果某人除了自己的形式法以外对什么也不感兴趣，这可能是純偏执，为胸襟窄狹的人所常有，因为粗野小人才最坚持自己的权利，而高尙的精神则顧虑到事物是否还有其他一些方面。所以抽象法最初只是一种单純可能性，如果与整个范圍的关系比較起来，它是一种形式的东西。因之法的規定提供一种权能，但我沒有絕对必要去行使我的权利，因为这不过是整个关系中的一个方面。这就是說，可能性是存在，它具有也可能不存在这一意义。

第 38 节

就其与具体行为以及道德和倫理情况的关系来說，抽象法跟以上这些更詳細的內容比較，只不过是一种可能性，因之法的規定仅仅是一种許可或能力。这种法的必然性，正因为这种法是抽象的，所以局限于否定的方面，即不得侵害人格或从人格中所产生的东西。所以在抽象法中只存在着禁令，至于命令的积极形式，从其終极內容看来，也是以禁令为基础的。

第 39 节

(3)人这作出决定的和直接的单一性，是与眼前存在的自然界处于相互关系之中的，因之自然界是跟作为某种主观东西的那意志的人格对立的。但是对于在自身中无限的而且普遍的那种人格来說，使它仅仅成为主观的这一限制是矛盾的和无意义的。人格是肯定的东西，它要揚弃这种限制，使自己成为实在的，換句話

說，它要使自然的定在成为它自己的定在。

第 40 节

法首先是自由以直接方式給与自己的直接定在，即

（一）占有，就是所有权。在这里自由是一般抽象意志的自由，或者，因而是仅仅对自己有关的单个人的自由。

（二）人使自己区分出来而与另一人发生关系，并且一方对他方只作为所有人而具有定在。他們之間自在地存在的同一性，由于依据共同意志并在保持双方权利的条件下将所有权由一方移轉于他方而获得实存。这就是契約。

（三）在自身中区分的意志，其区分是象（一）那样在对它自己相关中，而不是象（二）那样与他人区分中发生的，这种意志，作为特殊意志，是与自身，即作为自在自为地存在的自身相殊异而对立的。这就是不法和犯罪。

附釋 把权利区分为人格权、物权和訴权，跟許其他相同分类一样，其目的首先在于，把眼前一大堆无組織的素材編成一种外部秩序。所以在这种分类中，特别存在着以家庭和国家等实体性关系为前提的权利和有关单純抽象人格的权利紛然杂陈的混乱現象。康德所主張而为后人乐于采用的分类①，把权利分为物权、人格权以及物权性質的人格权，也是同样混乱。人格权和物权这种构成罗馬法基础的分类是乖謬而缺乏思辨思想的。如果詳加論述（訴权有关司法，屬于另一秩序），未免扯得太远了。在这里至少这一点已經很清楚：惟有人格才能給予对物的权利，所以人格权本質上就是物权。这里所謂物是指其一般意义的，即一般对自由說来是外在的那

① 参閱康德：《道德形而上学》，第一部，第22—30节。——譯者

些东西，甚至包括我的身体生命在內。这种物权就是人格本身的权利。然而从罗馬法中所謂人格权看来，一个人（Mensch）作为具有一定身分而被考察时，才成为人（Person）（海內秀斯：《市民法要义》，第 75 节）。所以在罗馬法中，甚至人格本身跟奴隶对比起来只是一种等級、一种身分。因此，罗馬法中所謂人格权的內容，就是家庭关系，他如对奴隶（儿童也几乎包括在內）的权利以及无权（capitis diminutio〔人格减等〕）状态都不在內。依照康德的說法，家庭关系完全屬于物权性質的人格权。

所以罗馬的人格权不是人本身的权利，至多不过是特殊人的权利。后面还要談到[①]，家庭关系毋宁是以牺牲人格为其实体性的基础。现在把具有特殊規定的人格权放在一般人格权前面加以处理，只显得次序顚倒而已。

康德所說人格权，是根据契約产生的权利，如我給与或給付某物等等，这也是罗馬法中根据 Obligatio〔債〕产生的 jus ad rem〔对物的权利〕。任何一种权利都只能屬于人的，从客观說，根据契約产生的权利并不是对人的权利，而只是对在他外部的某种东西或者他可以轉讓的某种东西的权利，即始終是对物的权利。

① 参閱本書第 163 节，第 167 节和第 168 节。——譯者

第一章　所有权

第 41 节

人为了作为理念而存在，必须给它的自由以外部的领域。因为人在这种最初还是完全抽象的规定中是絕对无限的意志，所以这个有别于意志的东西，即可以构成它的自由的領域的那个东西，也同样被規定为与意志直接不同而可以与它分离的东西。

补充(所有权的合理性)　所有权所以合乎理性不在于滿足需要，而在于揚弃人格的純粹主观性。人唯有在所有权中才是作为理性而存在的。即使我的自由这种实在性最初存在于一个外界事物中，从而是一种坏的实在性，然而抽象人格，就因为它存在于其直接性中，所以除了在直接性的規定中的定在以外不可能具有任何其他定在。

第 42 节

跟自由精神直接不同的东西，无論对精神說来或者在其自身中，一般都是外在的东西——即物，某种不自由的、无人格的以及无权的东西。

附釋　物象客观一样，有两种不同而是对立的意义。有时，譬如当我們說：就是这个东西，問題在于事物，而不在于人——这是指实体性的东西而言；有时用来与人(不是特殊的主体)相对比，这时物正是指与实体性东西相反的东西而言，即按其規定是純粹外在的东西。对自由精神——必須与单純意識很好加以区别——說来，外在的东西是絕对外在的，因此，自然界的概念規定就在于它本身是外在的东西。

补充(外在的东西) 由于物欠缺主观性，所以它不仅对主体說来而且它本身是外在的东西。这样說来，空間和时間是外在的。作为感性的东西，我本身是外在的，是空間性的和时間性的。我所具有的感性直观，乃是我对某种其本身是外在的东西所具有的直观。动物也能直观，但是它的灵魂不是以灵魂即它本身为对象，而仅仅以外在的东西为对象。

第 43 节

人作为直接概念，并从而作为本質上单一的东西，具有自然的实存。这种实存一方面是在它本身中的，另一方面是象人对待外部世界那样来对待它的那实存。在这里关于人，即其本身尚在最初的直接性中的人，我們所要談的，仅仅是这些作为直接存在的事物的事物，而不是那些通过意志的中介而能变成事物的規定。

附釋 精神技能、科学知識、艺术、甚至宗教方面的东西(講道、弥撒、祈禱、献物祝福)、以及发明等等，都可成为契約的对象，而与在买卖等方式中所承認的物同視，但是，艺术家和学者等等是否在法律上占有着他的艺术、科学知識、以及傳道說教和誦讀弥撒的能力等等，即諸如此类的对象是否也是物，却是一个問題。如果把这类技能、知識和能力等都称为物，我們不免有所躊躇，因一方面关于諸如此类的占有固然可以象物那样进行交易并締結契約，但是另一方面它是內部的精神的东西，所以理智对于它的法律上性質可能感到困惑，因为呈現在理智面前的仅仅是一种对立：或是某物或是非物，非彼即此(象或是有限或是无限那样)。学問、科学知識、才能等等固然是自由精神所特有的，是精神的內在的东西，而不是外在的东西，但是精神同样可以通过表达而給它們以外部的

定在，而且把它們轉讓(見下文)[1]，这样就可把它們归在物的范疇之內了。所以它們不是自始就是直接的东西，只是通过精神的中介把內在的东西降格为直接性和外在物，才成为直接的东西。

按照罗馬法那种不合法的和不合乎倫理的規定，孩子对父亲来說是物，因而父亲可在法律上占有他的孩子，不过他对孩子仍处于爱这种倫理关系中（自然不能不由于那种不法而大大減弱了）。因之在罗馬法中产生了物与非物这两种規定完全不法的結合。

抽象法是单单以人本身以及屬于他的自由的定在和領域的那特殊物为对象的，只要它作为与人可分离而殊异的东西而存在，不問这种可分离性构成特殊物的本質規定、或是特殊物仅仅通过主观意志的中介才能取得它都好。所以在抽象法中，精神技能和科学知識等等，仅以法律上認为可占有者为限，才在被考察之列。至于通过教养、研究、习慣等等而对身体和精神所取得的占有，作为精神的內部財物而存在的，不在此处討論范圍之內。关于这种精神上財物过渡到外在物而把它列入法律上財物的范疇的問題，且待述及轉讓时再談。[2]

第 44 节

人有权把他的意志体現在任何物中，因而使該物成为我的东西；人具有这种权利作为他的实体性的目的，因为物在其自身中不具有这种目的，而是从我意志中获得它的規定和灵魂的。这就是人对一切物据为己有的絕对权利。

附釋 对直接的单一事物、不屬于人的东西，賦予实在性

① 参閱本書第65节以下。——譯者

② 参閱本書第65节。——譯者

(指独立性以及眞正自为的和在自身中的存在而言)的那种所謂哲学①,遭到对待这些事物的那自由意念的态度的直接反駁。断定精神不能認識眞理,不能知道自在之物的那种哲学②,也是这样。如果对意識、直观和表象說,所謂外物是具有独立性这种外观的,那末与这相反,自由意志是理想主义,是这种現实性的眞理。

补充(意志的理想主义) 所有的物都可变为人們所有,因为人就是自由意志,作为自由意志,它是自在和自为地存在着的,至于与他对立的东西是不具有这种性質的。因此每一个人都有权把它的意志变成物,或者物变成他的意志,换句話說,他有权把物揚弃而改变为自己的东西。其实作为外在性的物沒有自身目的,它不是(自己对自己的)无限的自我相关,而是某种对它本身說来是外在的东西。生物(动物)也是这种外在的东西,因而其本身是物。惟有意志是无限的,对其他一切东西說来是絕对的,至于其他东西就其本身說只是相对的。所以据为己有,归根到底无非是:表示我的意志对物的优越性,并显示出物不是自在自为地的存在着的,不是自身目的。这种表示是采用下列方式的:我把不同于物所直接具有的另一个目的体現于物內。当生物成为我所有的时候,我給它不同于它原有的灵魂,就是說,我把我的灵魂給它。所以自由意志是理想主义,它不把物的本来面貌看做是絕对的。至于实在主义呢,尽管这些物仅仅以有限性的形式存在着,它仍宣布它們为絕对的。可是就拿动物来說,也已不再具有这种实在主义哲学了,因为它們把物吃掉,因而証明物不是絕对独立的。

---

① 参閱《哲学全書》,第26节以下。——譯者

② 指康德哲学,参閱《哲学全書》,第40节以下。——譯者

第 45 节

我把某物置于我自己外部力量的支配之下，这样就构成占有；同样，我由于自然需要、冲动和任性而把某物变为我的东西，这一特殊方面就是占有的特殊利益。但是，我作为自由意志在占有中成为我自己的对象，从而我初次成为現实的意志，这一方面則构成占有的眞实而合法的因素，即构成所有权的規定。

附釋 如果把需要当作首要的东西，那末从需要方面看来，拥有財产就好象是滿足需要的一种手段。但眞正的观点在于，从自由的角度看，財产是自由最初的定在，它本身是本質的目的。

第 46 节

因为我的意志作为人的意志，从而作为单个人的意志，在所有权中，对我說来是成为客观的了，所以所有权获得了私人所有权的性質；共同所有权由于它的本性可变为个别所有，也获得了一种自在地可分解的共同性的規定。至于我把我的应有部分留在其中，这本身是一种任意的事。

附釋 自然界各种对象的利用，按其本性来說，是不能特异化而成为私人占有的。

罗馬的土地法包含着关于土地占有的公有和私有之間的斗爭。后者是更合乎理性的环节，所以必須把它保持在上風，即使犧牲其他权利在所不惜。

家庭信托遺贈財产包含着一个与人格权、从而与私有权相反的因素。但是屬于私有权的各种規定有时不得不从屬于法的較高級領域，即共同体、国家；从私有权方面說，所謂法人的財产和永远管业的財产，其情形正复相同。可是这种例外

也不是出于偶然，出于私人任意或私人利益的，而是完全根据于国家这一合乎理性的机体。

柏拉图理想国的理念侵犯人格的权利，它以人格沒有能力取得私有財产作为普遍原則。人們虔敬的、友好的、甚至强制的結义拥有共有財产以及私有制原則的遭到排斥，这种观念很容易得到某种情緒的青睞，这种情緒誤解精神自由的本性和法的本性，并且不在这种本性的特定环节中来理解它。关于这种观念的道德方面和宗教方面的考虑，甚至伊壁鳩魯在他的朋友們提議成立类此拥有共有財产的結合时也力加劝阻，他的理由，正是因为这种結合証明互不信任，而彼此互不信任的人是不配做朋友的(第欧根尼·拉尔修，第 10 卷，第 6 节)。

补充(私人所有权)　在所有权中，我的意志是人的意志；但人是一个单元，所以所有权就成为这个单元意志的人格的东西。由于我借助于所有权而給我的意志以定在，所以所有权也必然具有成为这个单元的东西或我的东西这种規定。这就是关于私人所有权的必然性的重要学說。国家固然可以制定例外，但毕竟只有国家才能这样做。然而尤其在我們时代，国家往往重新把私有权建立起来了。例如，許多国家很正确地解散了修道院，因为归根到底团体不象人那样拥有这样一种所有权。

第 47 节

作为人来說，我本身是一个直接的个人。如果对这一点作进一步的規定，那首先就是說：我在这个有机身体中活着，这个身体按其內容說来是我的普遍的、不可分割的、外部的定在，而且是一切再进一步被規定了的定在的实在可能性。但是作为人，我象拥

有其他东西一样拥有我的生命和身体，只要有我的意志在其中就行。

附釋 从我不是作为自为的概念而是作为直接的概念实存着这一方面看来，我是活着而且具有有机的肉体这一点是以生命的概念和作为灵魂的精神的概念为依据的，即以自然哲学中（《哲学全書》第 259 节以下，同时参閱第 161 节，第 164 节和第 298 节）① 和人类学中（同上 書第 318 节）② 的各种环节为依据的。

只有在我願意要的时候，我才具有这四肢和生命，动物不能使自己成为殘廢，也不能自杀，只有人才能这样做。

补充（动物沒有权利） 动物固然占有自身，它們的灵魂占有它們的身体，但是动物对它們的生命是沒有权利的，因为它們沒有这种意思。

第 48 节

当身体还是直接定在的时候，它同精神是不相配合的，为了成为精神的馴服器官和有灵性的工具，身体必須首先为精神所占有（第 57 节）。但从别人看来，我虽然直接占有我的身体，但是本質上是一个自由的东西。

附釋 就因为我作为在身体中自由的东西活着，所以我这个有生的定在不得当作獸畜而被虐使。只要我是活着，我的灵魂（概念和較高級意义上的自由的东西）就与肉体分不开，肉体是自由的定在，我有了肉体才有感覺。所以只有那缺乏理念的、詭辯的理智才会把精神和肉体分开，并以为縱使身体受到虐待以及人的实存屈辱于他人暴力之下，而自在之物

① 第 3 版，第 336 节以下，第 213 节，第 216 节和第 376 节。——拉松版

② 第 3 版，第 388 节。——拉松版

即灵魂是不会被触及或受到伤害的。我可以离开我的实存退回到自身中，而使我的实存变成外在的东西，我也可以把特殊感觉从我身上排除出去，虽在枷鎖之中我也可以是自由的。但这是我的意志，对他人說来我是在我的身体中；我在定在中是自由的和我对他人說来是自由的这两个命题是同一的（参閱我的《邏輯学》，第1卷，第49頁以下）①。他人加于我的身体的暴力就是加于我的暴力。

由于我是有感觉的，所以对我身体所施加的触动或暴力現实地而且現在地直接触动到我，侮辱人格同毁坏我的身外財物之間的区别就在于此，因为在我的財物中我的意志并沒有依照这样直接的方式現在地和現实地存在着。

第 49 节

在对外在事物的关系上，合理的方面乃是我占有財产。但是特殊的方面包含着主观目的、需要、任性、才能、外部情况等等（第45节）。占有光作为占有来說固然依賴于上述种种，但在这种抽象人格领域中，这一特殊方面还沒有与自由同一化。所以我占有什么，占有多少，在法上是偶然的事情。

附釋 如果这里我們还沒有作出这种差别而就能談到多数人的話，那末在人格上多数人是一律平等的。但这样說是空洞的同語反复，因为人作为抽象的东西，尙未特殊化，也还沒有被設定在把他区分出来的規定中。

平等是理智的抽象同一性，反思着的思維从而一般平庸的理智在遭遇到統一对某种差别的关系时，首先就想到这一点。在这里，平等只能是抽象的人本身的平等，正因为如此，所

① 在《邏輯学》第2版（《黑格尔全集》，第3卷，1833年版）中，这一节更改頗大，上述引証相当于該書第115頁以下。——拉松版

以关于占有的一切——它是这种不平等的基地——是屬于抽象的人的平等之外的。

有时人們要求平均分配土地甚或其他現存財富，如果考虑到在这种特殊性中的，不仅有外在自然界的偶然性，而且还有精神的整个范圍——这种精神是处于它无限的特殊性和差异性中，处于发展成为有机体的它的理性中的，——那就愈显得这种要求是一种空虛而肤淺的理智。

我們不能見到占有和財产的分配不平均，便說自然界不公正，因为自然界不是自由的，所以无所謂公正不公正。一切人应該有足够的收入以滿足他的需要，一方面这固然是道德的願望，并且照这样籠統的說法，的确还是善意的願望，但是象一般单純的善意願望一样，它缺乏客观性。另一方面收入跟占有不同，收入屬于另一領域，即市民社会。

补充(財产的平均分配) 关于財产的分配，人們可以实施一种平均制度，但这种制度实施以后短期內就要垮台的，因为財产依賴于勤劳。但是行不通的东西不应付之实施。其实，人們(Mensch)当然是平等的，但他們仅仅作为人(Person)，即在他們的占有来源上，是平等的。从这意义說，每个人必須拥有財产。所以我們如果要談平等，所談的应該就是这种平等。但是特殊性的規定，即我占有多少的問題，却不屬于这个范圍。由此可見，正义要求各人的財产一律平等这种主張是錯誤的，因为正义所要求的仅仅是各人都应該有財产而巳。其实特殊性就是不平等所在之处，在这里，平等倒反是不法了。的确，人們往往看想他人的財产，但这正是不法，因为法对于特殊性始終是漠不关心的。

第 50 节

物屬于时間上偶然最先占有它的那个人所有，这是毋待煩言的自明的規定，因为第二个人不能占有已經屬于他人所有的东西。

补充（先占取得） 到此为止的种种規定，主要是关于人格必須在所有权中获得定在这一命題。現在，最先占有者就是所有人，这个道理从以上所述就可得出。但是最先一个人就是合法所有人，其理由并非因为他是最先一个人而已，而是因为他是自由意志，其实，由于其他一个人繼他而来，他才成为最先一个人。

第 51 节

为了取得所有权即达到人格的定在，单是某物应屬于我的这种我的內部表象或意志是不够的，此外还須取得对物的占有。通过取得占有，上述意志才获得定在，这一定在包含他人的承認在內。我所能占有的东西是无主物（如第 50 节所述），这是不言而喻的消极条件，或者毋宁說，它涉及早已預想到的跟別人的关系。

补充（占有的表白） 人把他的意志体現于物內，这就是所有权的概念，下一步驟才是这一概念的实在化。表示某物是我的这种內部意志的行为，必須便于他人承認。我把某物变成我的，这时我就給該物加上了"我的"这一謂語，这一謂語必須对該物以外在的形式表示出来，而不单单停留于我的內部意志之中。孩子們慣于提出先于他人的希求，以对抗他人的占有；但是对大人来說，单单这种希求是不够的，还必須除去主观性的形式，而爭取到客观性。

第 52 节

取得占有使物的实質变为我的所有物，因为物的实質本身不是它所特有的。

附釋 物質对我作抵抗（而且它无非是对我所作的抵抗而已），这就是說，它对我作为抽象精神，即作为感性精神，显示它的抽象和独立的存在（感性表象却倒过来把精神的感性存在当作具体的，而把理性东西当作抽象的）。但是在对意志和所有权的关系上，物質的这种独立存在并不具有眞理。把自然物据为己有的一般权利所借以实現的占有取得，作为外部行动，是以体力、狡智、技能，总之我們借以用身体来把握某物的一切手段为条件的。按照自然物的質的差別，对这些物的获得和占取具有无限多的意义，以及同样无限的限制和偶然性。此外，类和自然物本身不是人格单一性的对象。为了这种对象而能被占取，它首先必須单一化（一口空气、一口水）。对外在的类本身和自然物的占有是不可能的，这不是說，应該把外界的物理的不可能性看作最后的，而是說，人作为意志把自己規定为单一性，而且作为人他同时是直接单一性，从而作为人他是与作为許多单一东西的外界发生关系的（第 13 节附釋和第 43 节）。

所以物的获得和外部占有也具有无限的方式，并且多少是不确定的和不完全的，但是物質絕不会沒有本質上的形式的，而且唯有如此它才成为某种东西。我愈是把这种形式据为己有，我就愈加現实地占有某物。消化食物就是把消化前該物之所以为該物的質的本性加以滲透消融并使之变化，我的身体受到訓練因而获得技能，以及我的精神受到教养，这些同样是在不同程度上的完全占有和滲透。精神正是我可以最

完全地使之成为我的东西的。但是取得占有的这种現实与所有本身不同，因为所有要通过自由意志来完成的。在占有这种外在关系中虽然还遺留着一种外在性，但是在自由意志面前，物已不再保存它本身的独特性。思想必須克服沒有性状的那种物質的空虛抽象，当物为我所有时，这种抽象仍留在我的身外而为物所特有的。

补充(占有形式和占有物質) 費希特曾提出这样一个問題，物質經我給以某种形式后是否也屬于我的。① 按照他的意見，当我把黃金制成杯子以后，别人仍可自由自在地把黃金取去，只要他不因而損害我的作品。即使在思想上可以尽量把物質分开，然而事实上这种区分仅仅是空虛的狡辯。其实当我占有并耕种土地时，不仅犁沟为我所有，連同犁沟在內的土地都是我的。这就是說，我是想把这一物質全部加以占有的，因之这一物質不是依然为它所特有的。其实，即使物質存在于我所加于对象的那个形式之外，然而形式正是一种标志，說明該物应該屬于我的。所以該物并不存在于我的意志之外，并不存在于我所希求的东西之外。因之根本沒有什么多余的东西可供他人占有的了。

第 53 节

所有权在意志对物的关系上具有它更进一步的規定。这种关系是(甲)直接占有，这里意志是在作为肯定的东西的物內有其定在；(乙)使用，即物比之于意志是一种否定的东西，这里意志在作为应被否定的东西的物內有其定在；(丙)轉讓，即意志由物回到在自身中的反思。以上三者分别是意志对物的肯定判断，否定判断

① 費希特：《自然法的基础》，1796年版，第19节 A。——拉松版

和无限判断。

一 取得占有

第 54 节

物的占有有时是直接的身体把握，有时是給物以定形，有时是单純的标志。

补充(占有的方式) 占有的这些方式包含着由单一性的規定到普遍性的規定的进展。身体把握只能行于单一物，反之，标志是借观念而占有。在后一种情况，我用观念来对待物，并且認为全部是我的，而不仅仅以我身体所能占有的部分为限。

第 55 节

(甲) 从感性方面說，身体把握是最完善的占有方式，因为我是直接体現在这占有中，从而我的意志也同样可被認識到。但是一般說来，这种占有方式仅仅是主观的、暫时的，而且从对象的范圍說来，以及由于对象的質的本性之故，都受到极大的限制。如果我能把某物跟我用其他方法所取得而已屬于我的东西联系起来，或者某物偶然地加入这种联系，那末，这多少可使这种占有方式扩大范圍；至于利用其他中介作用也可达到同样結果。

附釋 机械力量、武器和工具可以扩大我的权力范圍。

有各种各样的联系，例如我的土地靠着海洋或河川，我的不动产邻近狩猎場、牧場和可供其他用途的土地，我的耕地下埋有宝石和其他矿藏，我所有的土地上下可能有財宝等等；还有一些是在时間上偶然发生的联系，例如所謂自然添附的部分(沙滩等以及漂流物)，至于 foetura〔家畜的繁殖〕固然也是对我的財产的一种添附，但是这种联系是一种有机的关系，而不是对我所已占有之物的外来附加，所以它与其他的添附完

全不同;——以上这些联系,一方面可看做某一占有者比起其他占有者能够更便易地占有和利用某物,而且有时只有他才可能占有和利用,另一方面可把該附加物看做被附加物的不独立的偶性。一般說来,这些联系都是不以概念和生命为其紐带的外在結合。所以,按照这些关系在程度上多少是本質的或多少不是本質的,这样来提出并审酌正反两面不同的理由概屬于理智范圍內的事,这样来作出决断是实际立法的問題。

补充(身体把握式的占有) 占有在方式上完全是零星的;我不能占有比我身体所接触到的更多的东西。其次,外物比我所能把握的更为广大。因此我所占有的任何物体,总是与他物有联系的。我用手占有,但是手的远程可以延展。手是一种偉大的器官,为任何动物所沒有的。我用手所把握的东西,轉而可以成为我攫取他物的手段。当我占有某物时,理智立即推想到,不仅我所直接占有的东西是我的,而且与此有联系的东西也是我的。实定法必須把这一点規定下来,因为从概念中得不出更多的东西来。

第 56 节

(乙)某物是我的这一規定,由于我給某物以定形,而获得了独立存在的外观,并且不再受到我在这一空間和这一时間的限制,也不受到我的知識和意志的体現的限制了。

附釋·給物以定形,虽然随着对象的質的本性以及各种不同主观目的,而是无限地不同的,但它終究是最适合于理念的一种占有,因为它把主观和客观在自身中統一起来了。屬于这一問題的还有有机体的形成。我对有机体所做的,不仅仅停留于它的外部,而是被它吸收了。例如耕种土地,栽培植物,

馴养、飼育和保护动物等都是；又如为利用原料和自然力而建成的設备，或使某种素材作用于别种素材的設施等等亦同。

补充（給物以定形） 这种定形在經驗上可以有种种不同的形态。耕地由于我的耕作而給以定形。关于无机物，不总是直接給物以定形的。例如我在制造風車时幷未制成空气，而只制成利用空气的形式。空气本身既非我所制成，自然不能說是我的。又保护野兽也可看作給物以定形的一种方式，因为这是为考慮到保存对象而采取的一种动作。当然，馴服动物是給物以定形的一种更为直接的方式，它多半要依賴于我。

第 57 节

人根据在他本身內的直接实存是一种自然的东西，对概念說来是外在的东西。只有通过对他自己身体和精神的培养，本質上說，通过他的自我意識了解自己是自由的，他才占有自己，幷成为他本身所有以对抗他人。倒过来說，这种占有，就是人把他在概念上存在的东西（即可能性、能力、素質）轉变为現实，因而初次把他設定为他自己的东西，同时也是自己的对象而与单純的自我意識有別，这样一来，他就成为有能力取得物的形式（参閱第 43 节附釋）。

附釋 为奴隶制辯护所提出的論証（包括它最初产生的一切理由，如体力、作战被俘、拯救和維护生命、扶养、教育、慈善以及奴隶自己的同意等等），以及为奴隶主支配权作为一般純粹支配权所作的辯护，此外，一切关于主奴权利的历史上观点，都从这一点着想：即把人看作一般自然的存在，看作不符合于人的概念的实存（任性亦屬于此）。与此相反，認为奴隶制是絕对不法的那种論据，則拘泥于人的概念，把人作为精

神，作为某种自在地自由的东西来看；这种主張是片面的，因为它把人看做生而自由，也就是把直接性中的概念本身而不把理念看做眞的东西。这个二律背反，同所有二律背反一样，都建立于形式思維之上，主張一个理念的两个环节是分立的，各不相关的，从而坚持不适合理念和不符合眞理的各个环节。自由精神就在于（第 21 节）它不是单純的概念或自在地存在的，而在于揚弃它本身的形式主义，从而揚弃直接的自然实存，而給自己以只屬于它自己的、自由的实存。所以，二律背反中主張自由的概念这一方面，具有一个优点，即它包含着眞理的絕对出发点，虽然还只是一个出发点而已。至于另一方面，死抱住无概念的实存，根本不包含合理性和法的观点。法和法学所由开始的那种自由意志的立場，已經超越了虛妄不眞的立場，在后一种立場上，人作为自然存在，而且仅仅作为在自身中存在的概念，尙有可能成为奴隶。这种早期的不眞現象所涉及的精神，还只是在它最初意識的阶段。自由的概念和自由的最初純粹直接的意識之間的辯証法，就引起了承認的斗爭和主奴的关系（参閱《精神現象学》第 115 頁和《哲学全書》第 352 节以下）①。但是如果对客观精神、法的內容，不再仅仅在它的主观概念中去理解，从而对人之所以絕对不应被規定为奴隶也不再仅仅作为理应如此来理解，那就必須認識到，自由的理念只有作为国家才是眞实的。

补充（奴隶）　如果人們坚持人是自在自为地自由的这一方面，那就等于詛咒奴隶制度。但是某人当奴隶乃是出于他自己的意志，这正与某个民族受到奴役是出于它自己的意志

① 《精神現象学》，拉松版（全集第 2 卷），第 127 頁以下；《哲学全書》，拉松版（全集第 5 卷），第 376 节以下。——拉松版

一样。所以，不仅仅使人为奴隶和奴役他人的人是不法的，而奴隶和被奴役者本身也是不法的。奴隶产生于由人的自然性向眞正倫理状态过渡的阶段，即产生于尙以不法为法的世界。在这一阶段不法是有效的，因此，它必然是有它的地位的。

第 58 节

（丙）其自身并非现实的但只表明我的意志的占有方式，就是对物加上标志。标志的意义应該是：我已經把我的意志体現于該物內。这种占有无論从对象的范圍和它的意义来說，都是极不明确的。

补充（作为占有方式的标志） 他种占有方式虽然多少带有标志本身的作用，但通过标志来占有是一切占有中最完全的。当我把握某物或給某物以定形时，其最終意义同样就是一种标志，这种标志的目的对他人說来，在于排斥他人并說明我已把我的意志体現于物內。标志的概念就在于对事物不是如其存在的那样来看，而按其所应具有的意义来看。例如，徽章是指某个国家的公民資格而言，虽然它的顏色与这一民族沒有任何联系，而且不表示徽章本身，而表示民族。人能够給某物以标志，因而取得該物，这样正表明了他对該物有支配权。

二 物的使用

第 59 节

通过占有，物乃获得“我的东西”这一謂語，而意志对物也就有了肯定的关系。在物和我的意志这一同一性中，物同时被設定为否定的东西，而我的意志則在这一規定中成为特殊意志，即需要、偏好等。但是我的需要作为单一意志的特殊性是肯定的东西，它

要满足自己，至于物作为自在的否定的东西，则专为我的需要而存在，并为其服务。使用就是通过物的变化、消灭和消耗而使我的需要得到实現；这样，物的无我性質就显示出来，該物也就完成了它的使命。

附釋 有人認为不被使用的財物应視为死物、无主物，并对不法夺取这种財物提供理由，說是所有人并沒有使用它。在这些人思想中就会漂浮着一种情况，即以使用为所有权的实在方面和它的現实。但是，把物成为他的这种所有人意志才是首要的实体性的基础。使用是进一步的規定，次于上述普遍基础，而且只是它的現象和特殊方式。

补充（使用） 如果我采用标志以普遍方式占有物本身，那末，在使用中就存在着更为普遍的关系，因为那时不是物的特殊性得到承認，而是物被我否定了。物淪为满足我的需要的手段。当我与物会合时，为了使我与物同一起来，其中一方必須丧失其性質。然而我是活的，是希求者和眞正肯定者，而物是自然的东西。所以物必然要消灭，而我則依然故我。一般說来，这就是有机体的优越性和理性。

第 60 节

直接把握某物而加以利用，这本身就是对单一物的占有。但是，如果其利用系出于持續的需要，而且是对不断再生的产品的反复利用，又为保持其再生而限制其利用，那末，这些和其他情况，使上述对单一物的直接把握成为一种标志，表明这种把握应具有普遍占有的意义，从而应具有对这种产品自然的或有机的基础或其他条件加以占有的意义。

第 61 节

因为我所有之物，就其自身說，其实体乃是它的外在性，即它的非实体性——这种物同我对比起来，其本身不是最終目的（第42节），——又因为实現这种外在性就是对該物的使用或利用，所以完全使用或利用一物就是指該物的全部范圍而言。其結果，如果使用权完全屬于我，我就是物的所有人，关于其物，再沒有什么东西在整个使用范圍以外有所遺留而可供他人所有的了。

补充（使用和所有权） 使用对所有权的关系与实体对偶性的东西、較內部的东西对較外部的东西、力对它的表現等等的关系是相同的。力只有表示于外部的才是力，耕地只有带来收益的才是耕地。所以誰使用耕地，誰就是整块耕地的所有人。如果就对象本身承認另一个所有权，这是空洞的抽象。

第 62 节

所以，仅仅部分地或暂时地归我使用，以及部分地或暂时地归我占有（其本身就是部分或暂时使用一物的可能性），是与物本身的所有权有区别的。假如全部使用范圍是屬于我的，而同时又存在着他人的抽象所有权，那末作为我的东西的物，就完全被我的意志所貫穿（前节和第52节），然而其中同时存在着我的意志所不能貫穿的东西，即他人的然而是空虛的意志。作为肯定的意志，我对于物中之我来說，既是客观的又不是客观的，这是一种絕对矛盾的关系。所以所有权本質上是自由的、完整的所有权。

附釋 空虛的理智把全部范圍的使用权同抽象所有权截然分开，从这种理智看来，理念——在这里是所有权（或一般說来人的意志）及其实在性的統一——不是眞的东西，而它的彼此分离的两个环节倒是某种眞的东西。所以这种区分作为

現实关系来看是一种空虛的支配关系，可以把它叫做人格的瘋狂（如果瘋狂这詞不仅仅指主体的单純表象及其現实之間的直接矛盾这种情形的話），因为在同一客体中，我的东西将不經过任何中介，而成为既是我的个别的排他性意志，又是他人的个别的排他性意志了。

《法学阶梯》第2卷第4篇中說：usufructus est jus *alienis* rebus utendi, fruendi salva rerum *substantia*.〔用益权是无損于物之实体，而对他人的所有物为使用和收益的权利。〕同处又說：ne tamen in universum *inutiles* essent proprietates, *semper* abscendente usufructu: *placuit* certis modis extingui usumfructum et ad proprietatem reverti.〔虽然如此，为了不使所有物由于經常不行使用益权而陷于无用，法律乐于規定在某种情况下得消灭用益权而使所有权恢复。〕好个"乐于規定"，似乎最初是一种偏好或决定用这个規定来給上述空洞的区分以某种意义的。一个 proprietas *semper* abscendente usufructu〔經常不行使用益权的所有权〕不仅是 inutilis〔无用〕，而且不再是 proprietas〔所有权〕了。关于所有权本身的其他区分，如 res mancipi〔要式移轉物〕和 nec mancipi〔略式移轉物〕，dominium Quiritarium〔市民法上的所有权〕和 Bonitarium〔裁判官法上的所有权〕等，不在此处論述之内，因为它們同所有权的概念規定根本无关，而只是所有权史上的一些精制珍饈而已。但是領主所有权和臣民所有权的关系，永佃契約，关于采邑同佃租幷其他租金、地租、移轉稅等进一步的关系（如这类負担不能償付时还有各种各样規定），从一方面說，固然含有上述空洞的区分，从另一方面說，幷不含有这种区分，因为負担和臣民所有权結合在一起，其結果領主所有权同时就成为臣民所有权。即使在这些

关系中，除了仅仅上述严格抽象的区分以外，不包含其他任何东西，在那里也不存在着两个真正的主人(domini)，而只有一个所有人面对着一个空虚的主人。不过为了负担的缘故，于是設定了处于相互关系中的两个所有人。可是他們幷不处于一种共同所有的关系中。从前一种关系推移到后一种关系，是最近便的。这种推移在领主所有权中已具端倪，因为关于领主所有权，被看做本質的东西的是計算收益；所以对所有物支配权中的不可計算的要素——这一向被認为是光荣的——就讓位于Utile〔用益〕，它在这里是理性的要素。

人的自由由于基督教的傳播开始开花，幷在人类誠然是一小部分之間成为普遍原則以来，迄今已有1500年。但是所有权的自由在这里和那里被承認为原則，可以說还是昨天的事。这是世界史中的一个例子，說明精神在它的自我意識中前进，需要很长时間，也告誡俗見，稍安毋躁。

第63节

在使用中之物是在質和量上被規定了的单一物，幷且与特种需要有关。但它的特种有用性，由于具有一定的量，可与其他具有同样有用性之物比較；同样，該物所滿足的特种需要同时是一般的需要，因之它可以在特殊性方面与其他需要比較。准此而論，物也可与供其他需要之用的物比較。物的这种普遍性——它的簡单規定性，来自物的特异性，因之它同时是从这一特种的質中抽象出来的，——就是物的价值。物的眞实的实体性就在这种价值中获得規定，而成为意識的对象。我作为物的完全所有者，既是价值的所有者，同时又是使用的所有者。

附釋 享有采邑者的所有权则不同，因为他本来仅仅是物的使用的所有者，而不是价值的所有者。

补充(价值) 这里，質是在量的形式中消失了。也就是說，当我談到需要的时候，我所用的名称可以概括各种各样不同的事物；这些事物的共通性使我能对它們进行測量。于是思想的进展就从物的特殊的質进到对于質这种規定性无足輕重的范疇，即量。在数学中也可看到同样情形。例如，当我給圓、橢圓和抛物綫下定义时，我們看到它們在特种方面是不同的。尽管如此，这些不同曲綫的区别仅仅規定在量的方面，就是說，这样地規定，以至于唯一重要的东西是量的差別，它仅仅与系数、与純粹經驗上的大小有关的。在財产方面，由質的規定性所产生的量的規定性，便是价值。在这里質的东西对量給以定量，而且在量中旣被廢弃同时又被保存。当我們考察价值的概念时，就应把物本身单单看做符号，即不把物作为它本身，而作为它所值的来看。例如，票据并不代表它的紙質，它只是其他一种普遍物的符号，即价值的符号。物的价值对需要說来可以多种多样。但如果我們所欲表达的不是特种物而是抽象物的价值，那么我們用来表达的就是貨币。貨币代表一切东西，但是因为它不表示需要本身，而只是需要的符号，所以它本身重又被特种价值所支配；貨币作为抽象的东西仅仅表达这种价值。我們可能一般地是物的所有人，而同时却不是物的价值所有人；不能出卖或質押其財物的家庭，就不是价值的所有人。但是，由于这种所有权的形式不符合所有权的概念，所以对所有权的这些限制(采邑、信托遺贈)，多半在消逝中。

第 64 节

給与占有的形式以及标志本身都是些外部状态，而沒有意志的主观表現，唯有意志的主观表現才构成这些外部形态的意义和价值。这种主观表現就是使用、利用或其他意思表示。它是屬于

时間的;从时間方面說,客观性是这种意思表示的持續。如果沒有这种持續,物就成为无主物,因为它被意志和占有的現实所委弃了。因之,我就因时效而丧失或取得所有权。

附释 所以在法中采用时效制度,并非单純出于表面的而是違背严格法的考慮,卽欲杜絕远年請求权所能引起的爭执和糾紛,而确保所有权的安全,等等。与此相反,时效制度是建立在所有权的实在性这一規定上,卽占有某物的意志必須表达于外。

公共紀念物屬于全体国民所有,或者更确切些說,它們象一般艺术品一样供人鉴賞,并借其內在的回忆和荣誉的灵魂,而被視为具有生命和独立目的。一旦它們丧失这种灵魂,在这方面它們对国民說来就变成了无主物,而得为任何私人所有,象在土耳其的希腊和埃及艺术品那样。

著作者家屬对他著作的私人所有权,也依同样理由,因时效而消灭。这些著作在下述意义上变为无主物,卽它們(与上述的紀念物同样,可是方式相反)变成了一般所有,并按照其物的特殊利用,而变成任何私人所有。

空地,或作塚塋之用或竟永不使用,都含有空虛而不現在的任性,对这种任性的侵害不会使任何現实的东西遭受侵害,因此不能保証对这种任性表示尊重。

补充(时效) 时效建立在我已不再把物看做我的东西这一推定之上。其实,要使某物依旧成为我的,我的意志必須在物中持續下去,而这是通过使用或保存行为表示出来的。

在宗教改革时代,公共紀念物价値的丧失,常常表現在弥撒基金或捐助方面;旧时信仰的精神,卽这些弥撒基金的精神丧失了,这些基金就可被私人占有而成为他的所有物。

三　所有权的轉讓

第 65 节

我可以轉讓自己的財产，因为財产是我的，而財产之所以是我的，只是因为我的意志体現在財产中。所以一般說来，我可以抛弃(derelinquire)物而使它成为无主物，或委由他人的意志去占有。但是，我之所以能这样做，只是因为实物按其本性来說是某种外在的东西。

补充(轉讓)　如果时效是未經意志直接表明的轉讓，那末，我的意志表示不再視物为我所有就是眞正的轉讓。从全面看也可把轉讓理解为眞正的占有取得。直接占有是所有权的第一个环节。使用也同样是取得所有权的方式。然后第三个环节是两者的統一，即通过轉讓而取得占有。

第 66 节

因此，那些构成我的人格的最隐秘的財富和我的自我意識的普遍本質的福利，或者更确切些說，实体性的規定，是不可轉讓的，同时，享受这种福利的权利也永远不会失效。这些規定就是：我的整个人格，我的普遍的意志自由、倫理和宗教。

附釋　精神根据它的概念或自在地是什么，那末在定在中和自为地它也就該是什么(从而是一个人，他有取得財产的能力，有倫理和宗教)，——以上这个理念本身就是精神的概念(这种精神作为 causa sui〔自身原因〕，即作为自由原因，是这样的：cujus natura non potest concipi nisi existens〔它的本性只能設想为存在着〕。斯宾諾莎：《倫理学》，第一部分，

界說一)①。这种精神的概念只有通过它自身、而且作为从它定在的自然直接性无限地返回到自身中，才成为它之所以为精神的概念。正是在这种精神的概念中存在着矛盾的可能性，这种矛盾是：仅仅是自在地存在着的东西，不就是自为地存在着的东西(第 57 节)，同样倒过来說，仅仅自为地存在着的东西，不就是自在地存在着的东西(在意志方面就是恶)。这里存在着割讓人格和它的实体性存在的可能性，不論其割讓出于不知不覚的或采取明白表示的方式都好。割讓人格的实例有奴隶制、农奴制、无取得財产的能力、沒有行使所有权的自由等。割讓理智的合理性、道德、倫理、宗教則表現在迷信方面，他如把权威和全权授与他人，使他規定或命令我所应做的事(例如明白表示受雇行窃杀人等等，或做有犯罪可能的事)，或者我所应履行的良心上义务，应服膺的宗教眞理等等均屬之。

对这些不能讓与的东西所享有的权利不因时效而消灭，因为我借以占有我的人格和实体性的本質使我自己成为一个具有权利能力和責任能力的人、成为一个有道德原則和宗教信仰的人的那种行为，正好从这些規定中除去了外在性，惟有这种外在性才使他人能占有这些东西。这种外在性旣被廢弃，时間規定以及根据先前承諾或容忍而来的一切理由也就消失了。我这样地返回于自身——使我作为理念，作为具有权利和道德原則的人而实存，——就揚弃了以前的关系，以及我和他人对我的概念和理性所施加的不法行为，这种不法行为在于把自我意識的无限实存作为外在的东西来处理和听人处理。我这样地返回于自身，就揭露了我把我的权利能力、

① 斯宾諾莎：《倫理学》，商务印書館 1955 年版，第 3 頁。——譯者

倫理生活、宗教信仰讓給他人占有这种矛盾，因为或者我放弃了我未曾占有的东西，或者我是在放弃我占有之后本質上馬上就作为只是我的、不是作为外在物而实存的东西。

补充（不能讓与的权利） 按照事物的本性，奴隶有絕对权利使自己成为自由人，如果人們違反他的倫理而雇佣他行窃杀人，这是絕对无效的，誰都有权撤銷这种契約。如果我把宗教感情向牧师即听取我懺悔的長老和盘托出，情形正复相同，因为这种內心生活問題只能由他本人自己去解决。一部分落在他人手中的这种宗教感情根本不是什么宗教感情，因为精神只能是一个的，而且应該定居于我的內部。自在存在和自为存在的結合应該屬于我的。

第 67 节

我可以把我身体和精神的特殊技能以及活动能力的个别产品讓与他人，也可以把这种能力在一定时間上的使用讓与他人，因为这种能力由于一定限制，对我的整体和普遍性保持着一种外在关系。如果我把在劳动中获得具体化的全部时間以及我的全部作品都轉讓了，那就等于我把这些东西中实体性的东西、我的普遍活动和現实性、我的人格，都讓給他人所有了。

附釋 这一关系跟前面第 61 节中所述物的实体及其利用的关系是相同的。利用仅以有限制的为限，可与物的实体相区别；同样，我的力的使用也仅以在量上被限定者为限，可与力本身从而与我相区别。力的表現的总体就是力本身，正如偶性的总体就是实体，特殊化的总体就是普遍物。

补充（奴隶制和雇佣关系） 这里所分析的是奴隶和今日的佣仆或短工之間的区别。雅典的奴隶恐怕比今日一般佣仆担任着更輕的工作和更多的脑力劳动，但他們毕竟还是奴隶，

因为他們的全部活动范圍都已讓給主人了。

第 68 节

精神产品的独特性，依其表現的方式和方法，可以直接轉变为物的外在性，于是別人現在也能同样生产。其結果新所有人取得了这种物之后可因而把其中所展示的思想和所包含的技术上发明变成他自己的东西，而且这种可能性有时（如关于書籍）构成这种取得的唯一目的和价值。除此之外，新所有人同时占有了就这样表达自己和复制該物的普遍方式和方法。

附釋 艺术作品乃是把外界材料制成为描繪思想的形式，这种形式是那样一种物：它完全表現作者个人的独特性，以至于它的仿制本質上是仿制者自身的精神和技术才能的产物。著作品借以成为外在物的形式，与技术装置的发明一样，都是屬于一种机械方法。在著作品中，我們只是用一系列零星的抽象符号，而不是以具体的造形把思想表达出来。在技术装置的发明中，全部思想都具有机械的內容。如果把这些机械的物品作为物品来制造，則其制造的方式和方法是屬于普通的技艺。但是在艺术作品和工匠产品这两极之間有着各种不同阶段，有时多带着些有时少带着些这一头或那一头。

第 69 节

尽管著作品的作者或技术装置的发明者依然是复制这种作品或物品的普遍方式和方法的所有人，因为他沒有把这种普遍方式和方法直接轉讓他人，而是把它作为自己特有的表現方法保留下来，然而这种产品的取得者取得了样品之后，即占有作为单一物的样品的完全使用权和价值，因而他是作为单一物的样品之完全而自由的所有人。

附釋 著作者和发明者权利的实体，不应該首先求之于他在出讓个别复制品时任意附加的条件，規定出讓后归他人占有了的、把这种产品作为物来复制的那种可能性，不归他人所有，而依然为发明者所有。首先要解决的問題是，把物的所有权跟复制它的可能性——这种可能性連物一并給与受讓人——分离开来，在概念上是否容許，是否就不会取消了完全和自由的所有权(第 62 节)。然后应該認为重要的是，最初精神上創作者的任意决定，即或者他把这种复制可能性为自己保留下来，或者把它作为一种价値出讓了，或者認为它沒有什么价値，于是把它和单一物一起放弃了。但是說起来，这种可能性具有一个特点，它成为該物的一个方面，根据这一方面該物不但可被占有，而且构成一种财产(参閱后面第 170 节以下)。它之所以是一种財产就在于对物的外部使用的特殊方式和方法，这种方式和方法跟对物所直接規定的使用是不同的，而且是可以分立的(这种財产不是象 foetura〔家畜繁殖〕那样的 accessio naturalis〔自然添附〕)。由于这种差別屬于性質上是可以分割的領域，即屬于外部的使用，所以把使用权一部分出讓了，一部分保留起来，并不是保留着缺乏使用要素的支配权。

促进科学和艺术的純粹消极的然而是首要的方法，在于保証从事此业的人免遭盜窃，并对他們的所有权加以保护，这与促进工商业最首要和最重要的方法在于保証其免在途中遭到搶劫，正复相同。此外，精神产品旨在使人得到理解，并使他們的表象、記忆、思維等等掌握它而化为己有。然后他們把所学到的东西(其实学习并不专指用記忆的方法背誦詞句；他人的思想只能通过思維来理解，而这种重复思慮也就是学习)也加以表达，而同样变成一种可轉讓的物品；这种表达总是

很容易具有某种独特的形式的，其結果他們就把由此产生的財产看做屬于自己所有，并主張自己有权照样生产。一般說来，科学傳播，尤其是一定知識的傳授，都是以复述一般既經发表的和从外方采来的已証实的思想为其使命和义务，此在各种实証科学、教会教义、法学理論等尤其如此。以傳授知識和傳播与普及科学为目的所写成的著作亦同。現在，复述所采取的形式，应达到何种程度，才使現存科学知識的宝庫，特別是他人的思想——而該他人还依然在其精神产品中保持外在所有权的——变成复述者的特种精神上財产，从而使他有权利把它們变成他的外在所有权？又达到何种程度还不能使他有这种权利？著作品的复述到何种程度成为一种剽窃？对于这些問題不大好作出精确規定，因而在法的原則上和法律中沒有規定下来。所以剽窃只能是一个面子問題，并依靠面子来制止它。

因此之故，禁止翻印的法律只是在一定范圍內，而且在极其有限的范圍內，达成了法律上保护著作者及发行者所有权的目的。故意在形式上作某些变更，或者对在他人作品中的广泛科学知識以及淵博理論想出一些不痛不痒的小小修改，这是輕而易举的事；至于把理解了的东西照原作者的詞句一字不改地来叙述，那是不可能的；于是自然而然地离开了需要作这种复述的特殊目的而产生出花样繁多的无穷变更，这些变更对他人所有物打上了多少表面上是自己的东西的印記。例如千百种的概要、文选、汇編等等，以及算术書、几何書、劝导宗教信仰的册子等等所表明的，就是这样；又如在評論杂志、詩集年刊、百科全書等等中的每一种新思想都可以立刻在相同的或变更了的标題下加以复述，并且主張它是某种独特的东西。这样就很容易使著作者和独創企业家对自己作品

或巧思获得利潤的期望变成泡影，或者彼此都减少收入，或者大家破产垮台。

但是，关于面子对制止剽窃所起的作用，令人訝异的是，我們不再听到剽窃或剽贼等語，可能因为面子已发生了消除剽窃的作用，可能因为剽窃已不再是不体面的事，因而对它的反感也消失了；再不然，可能因为人們把渺小的新奇想法和外在形式的变更高估为独創和出自心裁的产物，竟完全沒有想到这是一种剽窃。

第 70 节

外界活动的包罗万象的总和，即生命，不是同人格相对的外在的东西，因为人格就是这一人格自身，它是直接的。放弃或牺牲生命不是这个人格的定在，而正相反。所以一般說来，我沒有任何权利可以放弃生命，享有这种权利的只有倫理理念，因为这种理念自在地吞沒这个直接的单一人格，而且是对人格的現实权力。正象生命本身是直接的，死是生的直接否定；因此，死必須来自外界：或出于自然原因，或为理念服务，即死于他人之手。

补充（自杀）　不言而喻，单个人是次要的，他必須献身于倫理整体。所以当国家要求个人献出生命的时候，他就得献出生命。但是人是否可以自杀呢？人們最初可能把自杀看做一种勇敢行为，但这是裁縫师傅和侍女的卑賤勇气。其次，它又可能被看做一种不幸，因为由于心碎意灰，遂致自寻短見。但是主要問題在于，我是否有自杀的权利。答案将是：我作为这一个人不是我生命的主人，因为包罗万象的活动总和，即生命，并不是与人格——本身就是这一直接人格——相对的外在的东西。因此，說人有支配其生命的权利，那是矛盾的，因为这等于說人有凌駕于其自身之上的权利了。所以人不具有这种权利，因为不是凌駕于自身之上的，他不能对自己作出判断。

海格立斯自焚其身，布魯陀斯以劍自刎，这种都是对他人格的英勇行为。但是如果单就自杀权而論，那末就对这批英雄来說也不得不加以否認。

从所有权向契約的过渡

第71节

作为特定存在的定在，实質上是为他物的存在（第48节附釋），从財产是作为外在物的定在这方面看，財产对于其他外在物以及在它們相互联系的范圍內来說，是必然性和偶然性。但是，財产作为意志的定在，作为他物而存在的东西，只是为了他人的意志而存在。这种意志对意志的关系就是自由賴以获得定在的特殊的和眞正的基础。这是一种中介，有了它，我不仅可以通过实物和我的主观意志占有財产，而且同样可以通过他人的意志，也就是在共同意志的范圍內占有財产。这种中介构成契約的領域。

附釋 人們締結契約关系，进行贈与、交換、交易等等，系出于理性的必然，正与人們占有財产相同（参閱第45节附釋）。就人的意志說，导致人去締結契約的是一般需要、表示好感、有利可图等等，但是导致人去締結契約的毕竟是自在的理性，即自由人格的实在（即仅仅在意志中現存的）定在的理念。契約以当事人双方互認为人和所有人为前提。契約是一种客观精神的关系，所以早已含有并假定着承認这一环节。（参閱第35节和第57节两节的附釋）。

补充（作为契約基础的普遍意志） 在契約中，我通过共同意志而拥有所有权。这就是說，理性的利益在于主观意志成为普遍意志，并把自己提高到这种現实化。所以这个主观意志的規定还留存于契約中，而且留存于与他人意志的共同性中。至于普遍意志在这里还只是以共同性的形式和形态出現的。

第二章 契約

第 72 节

通过契約所成立的所有权，它的定在或外在性这一方面已不再是单純的物，而包含着意志（从而是他人的意志）的环节。契約是一个过程，在这个过程中表現出幷解决了一个矛盾，即直到我在与他人合意的条件下終止为所有人时，我是而且始終是排除他人意志的独立的所有人。

第 73 节

我不但能够轉讓作为外在物的所有权（第 65 节），而且在概念上我必然把它作为所有权来轉讓，以便我的意志作为定在的东西对我变成客观的。但在这种情况下，作为已被轉讓了的我的意志同时是他人的意志。所以这种情况——在其中这种概念上的必然性是实在的——就是不同意志的統一，在这种統一中，双方都放弃了它們的差别和独特性。但是双方意志的这种同一又（在这一阶段上）包含着这种情况：一方的意志幷不与他方的意志同一，而且他自身是幷且始終是特殊意志。

第 74 节

由此可知，契約关系起着中介作用，使在絕对区分中的独立所有人达到意志同一。它的含义是：一方根据其本身和他方的共同意志，終止为所有人，然而他是幷且始終是所有人。它作为中介，使意志一方面放弃一个而是单一的所有权，他方面接受另一个即屬于他人的所有权；这种中介发生在双方意志在同一中联系的情

况下，就是說，一方的意志仅在他方的意志在場时作出决定。

第 75 节

契約双方当事人互以直接独立的人相对待，所以契約(甲)从任性出发；(乙)通过契約而达到定在的同一意志只能由双方当事人設定，从而它仅仅是共同意志，而不是自在自为地普遍的意志；(丙)契約的客体是个别外在物，因为只有这种个别外在物才受当事人单純任性的支配而被割讓(第 65 节以下)。

附釋 这样看来，婚姻不可能归屬于契約的概念下，而康德竟把它归屬于契約的概念下(《法学的形而上学的第一要义》，第 106 頁以下①)，可說竭尽情理歪曲之能事。同样，国家的本性也不在于契約关系中，不論它是一切人与一切人的契約还是一切人与君主或政府的契約。把这种契約的关系以及一般私有財产关系摻入到国家关系中，曾在国家法中和現实世界造成极大混乱。过去一度把政治权利和政治义务看做并主張为特殊个人的直接私有权，以对抗君主和国家的权利，現在却把君主和国家的权利看成契約的对象，看成根据于契約，并看成意志的单純共同物，而由結合为国家的那些人的任性所产生的。以上两种观点无論怎样不同，但有一点是相同的，它們都把私有制的各种规定搬到一个在性質上完全不同而更高的領域。其詳請閱下文关于倫理和国家②。

补充(国家契約說) 近人很欢喜把国家看做一切人与一切人的契約。他們說，一切人与君主訂立契約，而君主又与臣民訂立契約。这种見解乃是由于人們仅仅肤淺地想到不同意志的統一这一点而来。但在契約中存在着两个同一的意志，

① 《道德形而上学》，第一部，第 24—27 节。——拉松版

② 卽本書第三篇，特别是第 258 节，第 278 节，第 294 节。——譯者

它們构成双方当事人，并且願意繼續成为所有人。所以契約是从人的任性出发，在这一出发点上婚姻与契約相同。但就国家而論，情形却完全不同，因为人生来就已是国家的公民，任何人不得任意脫离国家。生活于国家中，乃为人的理性所規定，縱使国家尙未存在，然而建立国家的理性要求却已存在。入境或出国都要得到国家許可，而不系于个人的任性，所以国家决非建立在契約之上，因为契約是以任性为前提的。如果說国家是本于一切人的任性而建立起来的，那是錯誤的。毋宁說，生存于国家中，对每个人說来是絕对必要的。現代国家的一大进步就在于所有公民都具有同一个目的，即始終以国家为絕对目的，而不得象中世紀那样就国家問題訂立私人条款。

第 76 节

共同意志借以成立的双方同意，把讓与某物的否定环节和接受某物的肯定环节分配于双方当事人之間，这时，契約是形式的，例如贈与契約。但若当事人每一方的意志都构成这两个中介环节的整体，因而在契約中成为而且始終成为所有人，这时，契約可叫做实在的，例如互易契約。

补充（实在的契約）　契約中有两个同意和两个物，即我既欲取得所有权又欲放弃所有权。实在的契約指当事人每一方都做全了，既放弃所有权又取得所有权，在放弃中依然成为所有人。形式的契約則指仅仅当事人一方取得或放弃所有权。

第 77 节

因为实在的契約中，当事人每一方所保持的是他用以訂立契

約而同时予以放弃的同一个所有权，所以，那个永恒同一的东西，作为在契約中自在地存在的所有权，与外在物是有区别的，外在物因交換而其所有人变更了。上述永恒同一的东西就是价值。契約的对象尽管在性質上和外形上千差万别，在价值上却是彼此相等的。价值是物的普遍物(第 63 节)。

附釋 法律規定显然不利(laesio enormis) 是本于契約所承担的义务的一种撤銷原因，这种規定导源于契約的概念，特別导源于当事人由于放弃其所有权而仍为所有人——說得更精确些，仍为在量上等价的所有人——这一环节。但是，如果就不可轉讓的財物(第 60 节) 訂立讓与契約或任何約定，那末其不利不止是显然的 (其不利超过价值一半以上者視为显然的)而已，而且是无限的。

再者，約定与契約不同，首先在內容上，約定只意味着整个契約中的某一个別部分或环节；其次，它是契約固定下来的一种形式，詳見下文①。从內容方面說，約定只包含着契約的形式上規定，即一方同意給付某物而他方同意接受某物。因此之故，約定可以列入所謂单务契約。契約之区分为单务契約和双务契約以及罗馬法中关于契約的其他分类，一方面是从个别的而且往往是外表的方面如契約成立的方式和方法来考虑，而作出肤淺的排列，另一方面(別的不說)，把有关契約本身性質的各种規定，跟有关司法(訴訟)和依实定法所产生的法律上效果的各种規定，而且往往是根源于外部情况而違反法的概念的各种規定，混为一談。

第 78 节

所有权和占有的差別，也就是实体方面和外表方面(第 45 节)

① 参閱本書第 217 节。——譯者

的差別，在契約的領域中变成了共同意志和意志的实現或合意和給付的差別。已告成立的合意本身是一种被表象的东西，在这点上它与給付不同，从而它必須按照表象的特殊定在方式(《哲学全書》第 379 节① 以下)，即用符号給与合意以特殊定在，或者表达为約定，已往虽采用姿势和其他象征性行为的形式，或者尤其采用語言而作明确表示，因为語言是对表象說来最貴重的要素。

附釋　按照这一規定，約定誠然是一种形式，它使契約中所訂立的最初只是在表象中的內容获得定在，但是对內容具有表象只是一种形式，而不意味着內容，因而是某种主观的东西，期望和希求这个或那个，反之，內容是对于这种主观的东西所作出的决定。

补充(契約的符号)　我們在所有权的学說中已經見到了所有权和占有、实体性的东西和外在的东西之間的差别，同样，在契約中我們見到作为合意的共同意志和作为給付的特殊意志之間的差別。由于契約是意志和意志間的相互关系，所以契約的本性就在于共同意志和特殊意志都获得表达。在文明民族，用符号来表示的合意跟給付是分别存在的，但在未开化民族，两者往往合而为一。例如在錫兰的森林中，有一种經营商业的民族，他們把所有物放在一处，靜候别人来把他的所有物在对面放下进行交換。这里啞吧式的意思表示与給付并无不同。

第 79 节

約定包含着意志这一方面，从而包含着契約中法的实体性的东西。同这种实体性的东西比較起来，在契約未履行前依旧存在

① 第3版，第458节以下。——拉松版

的那种占有本身只是某种外在的东西，它的規定完全依賴于意志。通过約定，我放弃了所有权和在所有权中的我的特殊任性，所有权就馬上屬于他人的了。所以通过这种約定，我就在法上直接負有給付的义务。

附釋 单純諾言和契約的区别在于，前者所表明的我欲贈与某物，从事某事或給付某物都是未来之事，所以仍然是我的意志的主观規定，从而我还可以把它变更。反之，契約中的約定条款本身已是我的意志决定的定在，意思是說由于約定，我讓与了我的东西，如今它已不再为我所有，而且我已承認其为他人所有。罗馬法中 pactum〔无形約束〕和 contractus〔契約〕的区分是一种錯誤的分类。

費希特一度主張：只有在他方开始实行給付的时候，我才开始負有遵守契約的义务，因为在他方尙未着手給付以前，我不能确定他方是否想認眞履行，所以在未給付以前，債务只具有道德性質，而不具有法律性質①。但是，約定的表示不是平常一般的表示，而是包含着已經成立于当事人之間的共同意志，它消除了当事人的恣意妄为和任性变更，所以問題不在于他方是否心中曾經有过或已經有了别种想法的可能性，而在于他方是否有那样做的权利。即使他方开始履行，我依然可以任意毁約的。又費希特的观点是毫无价値的，因为它把契約中法的东西建立在恶的无限即无限过程上，建立在时間、物質、行为等等的无限可分性上。意志在身体的姿势或明确表示的語言中所达到的定在，已經完全是作为理智的意志的定在，給付只是由此所生的不由自主的必然結果而已。

此外，在实定法中尙有所謂实踐契約，其与所謂諾成契約

① 《論糾正公众对法国革命的判断》，載《費希特全集》，第6卷，第111頁以下。——拉松版

的区别，除了合意，还須要实物的交付（res〔物〕，traditio rei〔物的交付〕），其契約始为完全有效；但这与問題实質无关。一方面实踐契約指一些特殊場合，即相对人对我所实行了这种交付，才使我处于給付的地位，我所应为給付的債务只是与我所取到手的物相关，如消費貸借、質押契約、寄托等是（在其他契約也可能有这种情形）。但这并不是有关約定和給付的关系的性質的問題，而是有关給付的方式和方法的問題。另一方面实踐契約还有一种場合，即当事人可以任意在契約中約定，一方应为給付的債务不就訂在契約本身中，而以債务的发生仅仅系于他方的給付。

第 80 节

契約的分类以及本于这种分类而对各种契約的理智上处理，不应从外部情况、而应从存在于契約本身本性中的差别引伸出来。这些差别就是形式的契約与实在的契約，然后是所有权与占有和使用，价值与特种物等等的区分。于是可得出如下的分类（这里所作的区分大体上是跟康德的区分相一致的，《法学的形而上学的第一要义》，第 120 頁以下。放弃实踐契約和諾成契約，有名契約和无名契約等通常习用的契約分类，而采用合理的分类，这是好久以来所期待着的）。

（一）贈与契約，又分为：

（1）物的贈与，即眞正的所謂贈与。

（2）物的借貸，即以物的一部分或物的限定享受和使用贈与于人，这里貸与人仍然是物的所有人（无租息的 mutuum〔消費貸借〕和 commodatum〔使用貸借〕）。这里的物或者是特种物，或者虽然是特种物，但仍可被視为普遍的、或算作普遍的东西本身（例如貨币）。

(3) 一般劳务的贈与,例如,财产的单純保管（depositum〔寄托〕)。附有特种条件的贈与,即在贈与人死亡时——此时贈与人已根本不再是所有人了——他方才成为所有人,那是遺贈,初不屬于契約的概念,而且以市民社会和立法为前提的①。

(二)交換契約:

(1) 互易,又分为:

(甲)物本身的互易,即一个特种物与其他特种物的互易。

(乙)买卖(emtio, venditio),即特种物与被規定为普遍的物之間的互易,后者即貨币,只算作价值,而不具有在使用上的其他特种規定。

(2) 租賃(locatio, conductio),即收取租金而把財产讓給他人暫时使用,又分为两种:

(甲)特种物的租賃、即本来的租賃。

(乙)普遍物的租賃,在这場合,出租人依然是这种物即价值的所有人——例如,金錢借貸（mutuum〔消費貸借〕,甚或 commodatum〔使用借貸〕而附有租金的亦屬之。物的进一步的經驗性状,例如它是楼房、家俱、房屋等等,或它是 res fungibilis〔代替物〕或 res non fungibilis〔非代替物〕,也带来——象贈与(2)的借貸那样——其他特殊的、但并不重要的規定)。

(3) 雇佣契約(locatio operae),即按限定时間或其他限制讓与我的生产操作或服务作业,——以可讓与的为限(参閱第 67 节)。

与此相类似的有委托和其他契約,其給付是以品性,信

① 参閱本書第 179 节以下。——譯者

任或高等才能为根据的，而其所給付的也不可以外在的貨币价值来衡量的（所以其报酬不叫做工資，而叫做謝礼）。

（三）用設定担保来补足契約(cautio)。

我訂立契約而把物的使用轉讓他人时，我虽然不占有該物，但仍为該物的所有人(例如在租賃的情形)。其次，在互易契約、买卖契約、甚至贈与契約的情形下，我虽尙未占有，但已成为所有人；其余一般不采用銀貨两訖方式所为的給付，都会有这种分离情况。至于担保所造成的情况是：在一种情形我依然处于、在另一种情形我被置于对价值的現实占有中，作为价值它依然是、或已經成为我的所有物，但在任何一种情形，我对所放弃的或将成为我的特种物，并不取得占有。担保設定在特种物上，这个特种物只是在我放弃而由他人占有的所有物价值范圍內，或是在应归屬于我的所有物价值的范圍內，才为我所有。至于該物的特种性状以及多余价值仍为担保人所有。所以設定担保其本身不是契約，而只是一种約定(第 77节)，卽在占有財产方面补足契約的一个环节。抵押权和人的保証都是担保的特殊形式。

补充(設定担保)　在契約中，通过合意(約定)而物为我所有(虽然尙未为我占有)，与通过給付而我取得占有，这两件事是有区别的。現在我旣然是該物的道地所有人，設定担保的目的就在于使我想同时占有該項財产的价值，因而在合意中已經含有保証給付的意思。人的保証是設定担保权的特殊种类，卽由某人以其諾言和信用来保証我的給付，这里是以人作保，至于設定物上担保則仅仅以物作保。

第 81 节

在直接的人之間的相互关系中，他們的意志一般說来虽然是自在地同一的，而且在契約中又被他們設定为共同意志，但仍然是特殊意志。因为他們都是直接的人，所以其特殊意志是否与自在地存在的意志（唯有通过特殊意志才获得实存）相符合，乃是偶然的事。特殊意志既然自为地与普遍意志不同，所以它表現为任意而偶然的見解和希求，而与法本身背道而馳，——这就是不法。

附釋 向不法过渡系出于邏輯上較高的必然性，根据这个必然性，概念的各个环节——在这里是自在的法或作为普遍物的意志，以及在实存中的法（这个实存就是意志的特殊性）——被設定为自为地不同的东西，而这是屬于概念的抽象实在性。但是意志的这种特殊性，单独說来是任性和偶然性，在契約中我只把它作为对个别事物的任性，而沒有作为意志本身的任性和偶然性予以放弃。

补充（契約和不法） 在契約中我們看到了两个意志的关系，它們成为共同意志。但是这种同一的意志只是相对的普遍意志，被設定的普遍意志，从而仍然是与特殊意志相对立的。契約中的合意固然产生請求給付的权利，然而給付又依存于特殊意志，而特殊意志本身可能違反自在地存在的法而行动的。所以这里就出現了早已存在于意志本身中的否定，而这种否定就是不法。一般說来，过程就是淸除意志的直接性，并从意志的共同性中喚起了作为对抗它的东西而出現的特殊性。由于締約者在契約中尙保持着他們的特殊意志，所以契約仍未脫离任性的阶段，而难免陷于不法。

第三章　不法

第 82 节

自在的法在契約中作为被設定的东西而出現，它的內在普遍性則作为当事人双方的任性和特殊意志的共同的东西而出現。法和它本質的定在即特殊意志直接地即偶然地相互一致这一現象，在不法中变成了假象①，也就是說，变成了自在的法和使法成为特殊的法的那种特殊意志相对立的局面。但是这一假象的眞理乃是虛无的，法通过对自己否定的否定而又返回于自身；通过自我否定返回于自身这一过程，法把自己規定为現实的和有效的东西，至于最初法仅仅是自在地存在的和某种直接的东西。

补充（法与不法）　自在的法即普遍的意志，作为本質上被特殊意志所規定的东西，是与某种非本質的东西相关的。这就是本質对它的現象的关系。縱然現象符合本質，但是从另一方面看，它並不符合本質，因为現象是偶然性的阶段，是与非本質的东西相关的本質。不过在不法中現象进而成为假象。假象是不符合本質的定在，是本質的空虛的分离和設定，从而两者間的差别是一种截然的不同。所以假象是虛妄的东西，在要求自为地存在时，便消失了。在假象消失的过程中本質作为本質，即作为假象的力而显示出来。本質把否定它的东西又否定了，因而成了坚固的东西。不法就是这样一种假象，通过它的消失，法乃获得某种巩固而有效的东西的規定。我們所称为本質的东西就是自在的法，違反它的特殊意志是

---

① 参閱《哲学全書》，第 131 节。——譯者

作为不真的东西而被揚弃的。先前法不过具有直接的存在，如今經过自我否定而返回到自身，并成为現实的，因为現实就是要发生实效的东西，并在它的他在中保持自身的，反之直接的东西还是容易遭受否定的。

第 83 节

法作为特殊的东西，从而与其自在地存在的普遍性和簡单性相对比，是繁多的东西，而取得假象的形式时，它或者是自在的或直接的假象，即无犯意的或民事上的不法，或者被主体設定为假象，即詐欺，或者簡直被主体化为烏有，即犯罪。

补充(不法的种类) 这样看来，不法就是把自己設定为独立的东西的那本質的假象。当假象只是潜在的而非自觉的，即在我以不法为法时，这就是无犯意的不法。这时对法說来是假象，而对我說来却不是假象。第二种的不法是詐欺。这时它对法自身說来不是什么假象，实际情形是我对他人造成了假象。由于我进行詐欺，对我說来法是一种假象。在前一种情形，对法說来，不法是一种假象。在后一种情形，对我本身即对不法說来，法仅仅是一种假象。最后，第三种的不法是犯罪。这无論自在地或对我說来都是不法，因为这时我意图不法，而且也不应用法的假象。我无意使犯罪行为所指向的他方把自在自为地存在的不法看成法。詐欺和犯罪的区别在于，前者在其行为的形式中还承認有法，而在犯罪則連这一点也沒有。

一 无犯意的不法

第 84 节

占有(第五十四节)和契約在它們自身和它們的特殊种类上，一般說来首先是我的意志种种不同的表示和結果；因为意志自在地是普遍物，所以只要他人承認，就可成为权原。但是权原是相互外在和多种多样的，因之就同一物权原可能屬于各个不同的人，每个人会根据其特殊权原而認該物为其所有。由此就产生了权利冲突。

第 85 节

根据某种权原而要求某物所产生的这种权利冲突，构成民事权利爭訟的領域。在这里包含着承認法为普遍物和决定性的因素，所以物应屬于对它有权利的那个人。这种爭訟只是关于物应归一方或他方所有，——是一种单純否定的判断，在"我的东西"这一謂語中，只是特殊的东西被否定了①。

第 86 节

当事人对法的承認是跟他們之間相互对立的特殊利益和观点有联系的。自在的法同这种假象相对抗，同时就在这种假象本身中(前节)出現了自在的法，作为被表象着和要求的东西。但是自在的法最初不过作为应然而出現，因为这里所存在的意志尙未从利益的直接性解放出来，以至于作为特殊意志它尙未以普遍意志为其目的；而且在这里意志尙未被規定为得到被承認的現实，似乎对着它当事人就得放弃其特殊的观点和利益的。

① 参閱《哲学全書》，第173节补充。——譯者

补充(权利争訟) 自在地存在的法具有一定的根据，而我之以不法为法也是用某种根据来进行辯护的。有限的和特殊的东西的本性就在于为偶然性留余地。在这里我們旣然处于有限的东西的阶段，冲突的发生是势所必然的。这第一种的不法只不过否定了特殊意志，对普遍的法还是尊重的，所以一般說来它是最輕微的不法。当我說薔薇花不是紅的，我毕竟还承認它是有顏色的。这时我并不否定类，而只否定紅这种特殊顏色。同样，在这里法是被承認的，每个人都希求法的东西，都盼望得到法的东西。他的不法只在于他以他所意願的为法。

二 詐欺

第 87 节

自在的法在跟作为特殊的和定在的东西的法有区别的时候，是被規定为被要求的并且是本質的东西；但是在这种情况下，它同时仅仅是被要求的东西，而且从这方面說它是某种純粹主观的东西，从而不是本質的而仅仅是假象的东西。所以当普遍物被特殊意志貶低为单純假象的东西，首先在契約中被貶低为意志的单純外在共同性的时候，就发生了詐欺。

补充(詐欺) 在不法的这第二个阶段上，特殊意志虽被重視，而普遍的法却沒有被尊重。在詐欺中特殊意志并未受到損害，因为被詐欺者还以为对他所做的是合法的。这样，所要求的法遂被設定为主观和单純假象的东西，这就构成詐欺。

第 88 节

我为了物的特殊性状的緣故通过契約而取得該物的所有权；

同时我的取得又是根据該物的內部普遍性，这种普遍性一方面是关于它的价值，另一方面是由于該物原系他人所有。在这方面，他方的任性可能給我虛伪的假象，因此，該契約作为双方自由合意而就这个物按其直接单一性进行交換說来，固然十分正当，但在其中欠缺自在地存在的普遍物这一方面。（这就是肯定表达或同义反复的无限判断，参閱《哲学全書》，第 121 节）。[①]

第 89 节

为了反对把物仅仅作为这个物来接受，反对单純臆測的意志和任性的意志，客观或普遍的东西应認为可以作为价值来認識，并应看做法；此外，違法的主观任性也应予廢弃；以上这些，在这里首先都不过是一种要求。

补充（詐欺和刑罰） 对无犯意的民事上不法，不規定任何刑罰，因为在这里并无違法的意志存在。反之，对詐欺就得处以刑罰，因为这里的問題是法遭到了破坏。

三 强制和犯罪

第 90 节

我的意志由于取得所有权而体現于外在物中，这就意味着我的意志在物內得到反映，正因为如此，它可以在物內被抓住而遭到强制。因而我的意志在物中可能无条件地受到暴力的支配或者被强迫作出某种牺牲、某种行为，以作为保持某种占有或肯定存在的条件。这就是对它实施强制。

补充（犯罪） 眞正的不法是犯罪，在犯罪中不論是法本

① 第 3 版，第 173 节。——拉松版

身或我所認为的法都沒有被尊重，法的主观方面和客观方面都遭到了破坏。

第 91 节

誠然，作为生物，人是可以被强制的，即他的身体和他的外在方面都可被置于他人暴力之下；但是他的自由意志是絕对不可能被强制的(第 5 节)，除非它本身不从其所受拘束的外在性或不从其对这种外在性的表象撤退出来(第 7 节)。只有自願被强制的意志才能被强制成为某种东西。

第 92 节

由于意志只有达到定在的时候才是理念，才是現实地自由的，又由于意志体現于其中的定在是自由的存在，所以暴力或强制在它的概念中就自己直接破坏了自己，因为作为意志的表示，它揚弃了意志的表示或定在。所以抽象地說，暴力或强制是不法的。

第 93 节

关于强制在它的概念中自己破坏自己这一点，在强制被强制所揚弃中获得其实在的表現。所以强制不仅是附条件地合法的，而且是必然的，它是作为揚弃第一种强制的第二种强制。

附釋 由于不为約定給付而違反契約，或者由于作为或不作为而違反对家庭和国家的法定义务，都是第一种强制或至少是暴力，因为我未履行对他人应尽的义务或夺取屬于他人的财产。

教育上的强制或对野蛮人和未开化人所施的强制，初看好象是第一种强制而不是随着先前的第一种强制而来的强制。但是，純粹自然的意志本身是对抗自在地存在的自由的

理念的一种暴力，为了保护这种自由的理念，就必須反对这种未开化的意志，并克制它。或者倫理的定在早經設定于家庭或国家中，于是上述的自然性是对抗倫理性的定在的一种暴力行为，或者是一种赤裸裸的自然状态，是一般暴力横行的状态，为了对抗它，理念創立了英雄权利。[①]

补充(英雄权利) 在国家中已再不可能有英雄存在，英雄只出現在未开化状态。英雄的目的是合法的、必然的和政治性的，而且他們以实現这种目的为自己的事业。英雄之建立国家，实施婚姻和农业，当然不是以为自己被承認有这种权利。这些行为还是作为他們的特殊意志而表現出来的。但英雄所实施的那种强制，作为理念对抗自然性的更高的权利，乃是一种合法的强制，因为采用溫和手段来对抗自然的暴力是不会有什么成效的。

第 94 节

抽象法是强制法，因为侵犯它的不法行为就是侵犯我的自由在外在物中的定在的暴力；所以抵抗暴力以維护我的自由的定在这件事本身乃作为外在的行为而出現的，它是揚弃上述第一种暴力的暴力。

附釋 給抽象法或严格意义上的法自始就下这样一个定义，說它是可以强制大家遵守的法，就等于从結果来理解法，而这种結果是經过不法的弯路才出現的。

补充(法和道德) 这里必須特别注意法的东西和道德的东西的区别。在道德的东西中，即当我在自身中反思时，也有着两重性，善是我的目的，我应該按照这个理念来規定自己。

---

① 参閱102节附釋和第350节。——譯者

善在我的决定中达到定在，我使善在我自身中实現。但是这种定在完全是內心的东西，人們对它不能加以任何强制。所以国家的法律不可能想要及到人的心意，因为在道德的領域中，我是对我本身存在的，在这里暴力是沒有什么意义的。

第 95 节

自由人所实施的作为暴力行为的第一种强制，侵犯了具体意义上的自由的定在，侵犯了作为法的法，这就是犯罪，也就是十足意义的否定的无限判断(参閱我的《邏輯学》，第 2 卷，第 99 頁)[1]，因而不但特殊物（使物从屬于我的意志）（第 85 节）被否定了，而且同时，在“我的东西”这一謂語中的普遍的东西和无限的东西即权利能力，也不經过我的意見的中介(如在詐欺的情形)（第 85 节），甚至藐視这种中介，而被否定了。这就是刑法的領域。

附釋 違反了它便是犯罪这样一种法，迄今为止只具有以上各节所述的种种形态，从而犯罪也首先在与这些規定相关中具有更确定的意义。但是在这些形式中的实体性东西就是普遍物，在它进一步的发展和形态中也仍然如此，因而違反了它在概念上也仍然是犯罪。所以下节所考察的規定也与特殊的被进一步規定了的內容有关，这种內容見于例如伪誓罪，国事罪、伪造貨币和票据罪等等。

第 96 节

由于唯有达到了定在的意志才会被侵犯，而这种意志在定在中进入了量的范圍和質的規定的領域，从而与此相应地各有不同，所以对犯罪的客观方面說来也同样有以下的区别，即这种定在及

① 《黑格尔全集》，第 5 卷，1833 年版，第 90 頁。——拉松版

其一般規定性，是否在其全部范圍內，从而在与其概念相等的无限性上受到侵犯(例如杀人、强令为奴、宗教上强制等等)，还是仅仅一部分或其質的規定之一，受到侵犯。

附釋 斯多葛派的見解只知有一种德行和一种罪恶，德拉科的立法規定对一切犯罪都处以死刑，野蛮的形式的荣誉法典把任何侵犯都看做对无限人格的損害；——总之它們有一个共同点，即他們都停留在自由意志和人格的抽象思維上，而不在其具体而明确的定在中，来理解自由意志和人格，作为理念，它必須具有这种定在的。

强盜和窃盜的区别是屬于質的区别，在前一种情形，我是作为現在的意識，从而作为这个主体的无限性而遭到侵害，而且我的人身遭受了暴力的襲击。

有关犯罪的許多質的規定，例如危害公共安全[①]，在被进一步規定了的各种情况中有其根据，但也往往通过結果的弯路而不是从事物的概念而被理解的，例如，单从其直接性状上看来是更其危險的犯罪，从它的范圍和性質上說来也是更其严重的侵害。

犯罪的主观道德性質是与更高級的差别有关，一般說来，某一事件和事实終究达到了何种程度才是一种行为，而牵涉到它的主观性質本身，关于这个問題，容后詳論[②]。

补充(刑罰的标准) 对各个犯罪应該怎样处罰，不能用思想来解决，而必須由法律来規定。但是由于文化的进步，对犯罪的看法已比較緩和了，今天刑罰早已不象百年以前那样严峻。犯罪或刑罰并沒有变化，而是两者的关系发生了变化。

---

① 参閱本書第218节，第319节附釋。——譯者

② 参閱本書第113节以下。——譯者

第 97 节

对作为法的法所加的侵害虽然是肯定的外在的实存，但是这种实存在本身中是虚无的。其虚无性的表現就在于同样出現于外在的实存中的对上述侵害的消除。这就是法的現实性，亦即法通过对侵害自己的东西的揚弃而自己与自己和解的必然性。

补充(刑罰的意义)　犯罪总要引起某种变化，事物便在这种变化中获得实存，但是这种实存是它本身的对立物，因而在本身中乃是虚无的。其虚无性在于作为法的法被揚弃了，但是作为絕对的东西的法是不可能被揚弃的，所以实施犯罪其本身是虛无的，而这种虛无性便是犯罪所起作用的本質。虛无的东西必然要作为虛无的东西而显現出来，卽显現自己是易遭破坏的。犯罪行为不是最初的东西、肯定的东西，刑罰是作为否定加于它的，相反地，它是否定的东西，所以刑罰不过是否定的否定。現在現实的法就是对那种侵害的揚弃，正是通过这一揚弃，法显示出其有效性，并且証明了自己是一个必然的被中介的定在。

第 98 节

仅仅对外在的定在或占有所加的侵害，只是对某种形式的所有权或財产所加的不利或損害；揚弃造成損害的侵害便是給被害人以民事上的滿足，卽損害賠償，如果可以找到这种賠償的話。

附釋　說到滿足这一方面，当損害达于毁坏和根本不能回复原状的程度时，損害的普遍性状，卽价值，就必須取代損害在質方面的特殊性状。

第99节

但是，对自在地存在的意志(不仅指加害人的意志，而且包括被害人和一切人的意志)所加的侵害，在自在地存在的意志本身中，以及在侵害所产生的单純状态中，都不具有肯定的实存。这种自在地存在的意志(法或自在的法律)，就其自身說，并不是外在实存的东西，因而是不可被侵害的。同样，对被害人和其他人的特殊意志說来，侵害不过是某种否定的东西。侵害唯有作为犯人的特殊意志才具有肯定的实存。所以，破坏这一作为定在着的意志的犯人的特殊意志，就是揚弃犯罪(否則会变成有效的了)，并恢复法的原状。

附釋 刑罰理論是現代实定法学研究得最失敗的各种論題之一，因为在这一理論中，理智是不够的，問題的本質有賴于概念。如果把犯罪及其揚弃(随后被規定为刑罰)視为仅仅是一般禍害，于是单单因为已有另一个禍害存在，所以要采用这一禍害，这种說法当然不能認为是合理的(克萊因:《刑法原理》，第9节以下)①。关于禍害的这种淺近性格，在有关刑罰的各种不同理論中，如預防說，儆戒說、威吓說、矯正說等，都被假定为首要的东西;而刑罰所产生的东西，也同样肤淺地被規定为善。但是問題既不仅仅在于恶，也不在于这个或那个善，而肯定地在于不法和正义。如果采取了上述肤淺的观点，就会把对正义的客观考察擱置一边，然而这正是在考察犯罪时首要和实体性的观点。这就自然而然地产生下面的結果:道德观点即犯罪的主观方面变成了本質的东西，而这种犯罪的主观方面是跟一些庸俗的心理学上观念相混杂的，認为刺

① 克萊因(1742—1810)从1800年起担任柏林高等法院推事。——拉松版

激和感性冲动与理性相对比是太强烈了，此外，又是跟一些强制和影响人們观念的心理上因素相混杂的（似乎自由沒有同样的可能把人們这种观念貶低为某种单純偶然的东西）。关于作为現象的刑罰、刑罰与特种意識的关系，以及刑罰对人的表象所产生的結果（儆戒、矯正等等）的种种考慮，固然应当在适当場合，尤其在考虑到刑罰方式时，作为本質問題来考察，但是所有这些考慮，都假定以刑罰是自在自为地正义的这一点为其基础。在討論这一問題时，唯一有关重要的是：首先犯罪应予揚弃，不是因为犯罪制造了一种禍害，而是因为它侵害作为法的法；其次一个問題是犯罪所具有而应予揚弃的是怎样一种实存；这种实存才是眞实的禍害而应予鏟除的，它究竟在哪里，这一点很重要。如果对这里成为問題的各个概念沒有明确的認識，关于刑罰的見解必将依然混淆不清。

补充（費尔巴哈論刑罰） 費尔巴哈的刑罰理論[①]以威吓为刑罰的根据，他認为，不顧威吓而仍然犯罪，必須对罪犯科以刑罰，因为他事先已經知道要受罰的。但是怎样說明威吓的合法性呢？威吓的前提是人不是自由的，因而要用禍害这种观念来强制人們。然而法和正义必須在自由和意志中，而不是在威吓所指向的不自由中去寻找它們的根据。如果以威吓为刑罰的根据，就好象对着狗举起杖来，这不是对人的尊严和自由予以应有的重視，而是象狗一样对待他。威吓固然終于会激发人們，表明他們的自由以对抗威吓，然而威吓毕竟把正义摔在一旁。心理的强制仅仅跟犯罪在質和量上的差別有关，而与犯罪本身的本性无关，所以根据这种学說所制定的法典，就缺乏眞正的基础。

① 保罗·約翰·安塞尔姆·費尔巴哈（1775—1833），是德国古典哲学家、杰出的唯物主义者路德維希·費尔巴哈的父亲，从1817年起担任班堡上訴法院首任院长，著有《德国普通刑法》（1801年）一書。——譯者

第100节

加于犯人的侵害不但是自在地正义的，因为这种侵害同时是他自在地存在的意志，是他的自由的定在，是他的法，所以是正义的；不仅如此，而且它是在犯人自身中立定的法，也就是說，在他的达到了定在的意志中、在他的行为中立定的法。其实，他的行为，作为具有理性的人的行为，所包含着的是：它是某种普遍物，同时通过这种行为犯人定下了一条法律，他在他的行为中自为地承認它，因此他应該从屬于它，象从屬于自己的法一样。

附釋 如所周知，培卡利亚[①]否認国家有处死刑的权利，其理由，因为不能推定在社会契約中包含着个人同意，听人把他处死；毋宁应該推定与此相反的情形。可是，国家根本不是一个契約（見第75节），保护和保証作为单个人的个人的生命財产也未必就是国家实体性的本質，反之，国家是比个人更高的东西，它甚至有权对这种生命財产本身提出要求，并要求其为国牺牲。其次，犯人行动中所包含的不仅是犯罪的概念，即犯罪自在自为的理性方面——这一方面国家应主張其有效，不問个人有沒有表示同意，——而且是形式的合理性，即单个人的希求。認为刑罰既被包含着犯人自己的法，所以处罰他，正是尊敬他是理性的存在。如果不从犯人行为中去寻求刑罰的概念和尺度，他就得不到这种尊重。如果单单把犯人看做应使变成无害的有害动物，或者以儆戒和矯正为刑罰的目的，他就更得不到这种尊重。再其次，就正义的实存形式来說，它在国家中所具有的形式，即刑罰，当然不是它的唯

① 培卡利亚（1738—1794）是意大利的人道主义刑法学家，著有《犯罪和刑罰》(1764)一書，18个月中出了6版，譯成20种以上的欧洲文字，在欧洲風行一时。——譯者

一形式，国家也不是正义本身的前提条件。

补充（死刑） 培卡利亚要求，对人处刑必须得到他的同意，这是完全正确的。但是犯人早已通过他的行为给与了这种同意。不仅犯罪的本性，而且犯人自己的意志都要求自己所实施的侵害应予揚弃。尽管这样，培卡利亚想廢除死刑的这种努力曾經产生良好的結果。即使約瑟夫二世和法国人沒有能够把死刑完全廢掉，但是人們已經开始探究哪些犯罪应处死刑，哪些不应处死刑。因此，死刑变得愈来愈少見了；作为极刑，它应該如此。

第 101 节

犯罪的揚弃是报复，因为从概念說，报复是对侵害的侵害，又按定在說，犯罪具有在質和量上的一定范圍，从而犯罪的否定，作为定在，也是同样具有在質和量上的一定范圍。但是这一基于概念的同一性，不是侵害行为特种性状的等同，而是侵害行为自在地存在的性状的等同，即价值的等同。

附釋 在普通科学中某一規定的定义，这里是刑罰的定义，应求之于意識的心理經驗中的一般观念，如果这里也采用这种方法，就会显得民族和个人对犯罪的一般感情現在和过去都是主張应对犯罪处以刑罰，即以其人之道还治其人之身。不能不看到，把一般观念作为从中取得它們各种規定的来源的那些科学，怎么会在其他場合接受与这种所謂普遍的意識事实相矛盾的命題。

但是，等同这一規定，給报复的观念带来一个重大难題；刑罰在質和量的性状方面的規定是合乎正义的这一問題，誠然比起事物本身实体性的东西来是发生在后的。即使为了对这后来发生的問題作进一步的規定，我們必須探求規定刑罰

的普遍物的一些原理以外的其他原理，但是这个普遍物仍然会依它的本来面貌而存在。一般說来，只有概念本身才必然含有对特殊物說来也是基本的原理。但是概念所給与刑罰的这个規定正是上述犯罪和刑罰的必然联系，即犯罪，作为自在地虛无的意志，当然包含着自我否定在其自身中，而这种否定就表現为刑罰。正是这一种內在同一性在外界的反映，对理智說来显得是等同的。然而犯罪的質和量的性状以及犯罪的揚弃是屬于外在性的領域，在这一領域中当然不可能有什么絕对規定（参閱第49节）；在无限性的天地中，絕对規定不过是一种要求，必須由理智經常对它設定更多的界限，这一点是非常重要的；而且这种要求繼續前进，毫无止境，但只是永远接近滿足而已。

如果我們不仅忽略有限性的本性，而且完全停留在抽象的种的等同性上，那末，当規定刑罰的时候，不仅会遇到不可克服的困难（尤其心理学还要援引感性冲动的强度以及与之相联系的、或者是恶的意志在比例上的更大强度，或者是一般意志的自由在比例上的更小强度——看你喜欢哪一种），而且根据这种观点，很容易指出刑罰上同态报复的荒誕不經（例如以窃还窃，以盜还盜，以眼还眼，以牙还牙，同时我們还可以想到行为人是个独眼龙或者全口牙齿都已脫落等情况）。但是概念与这种荒誕不經根本无关，它应完全归咎于上述那种犯罪和刑罰之間种的等同性的主張。价值这一范疇，作为在实存中和在种上完全不同的物的內在等同性，在契約方面（参照上述①）以及在为对抗侵害而提起的民事訴訟方面（第95节②），早已提到了；通过这一規定，我們对物的观念就从物的

① 参閱本書第77节。——譯者

② 諾克斯英譯本指为第98节。——譯者

直接性状提高到普遍物。犯罪的基本規定在于行为的无限性，所以单純外在的种的性状消失得更为明显，而等同性則依然是唯一的根本規則，以調整本質的东西，即罪犯应該受到什么刑罰，但并不規定这种科罰的外在的种的形态。单从这种外在的种的形态看来，一方面窃盜和强盜他方面罰金和徒刑等等之間存在着显著的不等同，可是从它們的价值即侵害这种它們普遍的性質看来，彼此之間是可以比較的。寻求刑罰和犯罪接近于这种价值上的等同，是屬于理智范圍內的事，业如上述。如果不理解犯罪及其否定之間自在地存在的联系，不理解关于价值以及两者可按价值进行比較的思想，那么就会(克萊因:《刑法原理》,第 9 节)在眞正的刑罰中只看到禍害和不法行为的任意結合。

补充(作为报复的刑罰) 报复就是具有不同現象和互不相同的外在实存的两个規定之間的內在联系和同一性。对犯罪进行报复时，这一报复具有原来不屬他的、异己的規定的外观。可是如我們已經看到的，刑罰毕竟只是犯罪的显示，这就是說，它是必然以前一半为其前提的后一半。报复首先会遭到这种非难，即它显得是某种不道德的东西，是复仇，因而它可能被看作某种个人的东西。但是实行报复的不是某种个人的东西，而是概念。在圣經中上帝說:“复仇在我”①。如果我們从报复这个詞中得出主观意志的特殊偏好那种观念，那就不能不指出，报复只是指犯罪所采取的形态回头来反对它自己。欧美尼德斯② 們睡着，但是犯罪把她們喚醒了，所以犯罪行为是自食其果。現在，报复虽然不能講究种的等同，但在杀人的場合則不同，必然要处死刑，其理由是，因为生命是人的

① 《新約全書》,罗馬書,第 12 章,第 19 节。——譯者

② 希腊神話中司复仇的女神。——譯者

定在的整个范圍，所以刑罰不能仅仅存在于一种价值中——生命是无价之宝，——而只能在于剝夺杀人者的生命。

第102节

在法的直接性这一領域中，犯罪的揚弃首先是复仇，由于复仇就是报复，所以从內容上說它是正义的，但是从形式上說复仇是主观意志的行为，主观意志在每一次侵害中都可体現它的无限性，所以它是否合乎正义，一般說来，事屬偶然，而且对他人来說，也不过是一种特殊意志。复仇由于它是特殊意志的肯定行为，所以是一种新的侵害。作为这种矛盾，它陷于无限进程，世代相傳以至无穷。

附释 在把犯罪不是作为 crimina publica〔公罪〕而只作为 privata〔私罪〕(例如，犹太和罗馬的窃盜和强盜，英国今天还存在着的一些犯罪)予以追訴和处罰的場合，刑罰至少还带有一部分复仇的意味，英雄和冒險騎士等等的复仇行为与私人复仇不同，它們是屬于建立国家的性質①。

补充(作为刑罰形式的复仇) 在无法官和无法律的社会状态中，刑罰經常具有复仇的形式，但由于它是主观意志的行为，从而与內容不相符合，所以始終是有缺点的。固然法官也是人，但是法官的意志是法律的普遍意志，他們不願意把事物本性中不存在的东西加入刑罰之內。反之，被害人看不到不法所具有的質和量的界限，而只把它看作一般的不法，因之复仇难免过分，重又导致新的不法。在未开化民族，复仇永不止息，例如在阿拉伯人中間，只有采用更强大的暴力或者实行复仇已不可能，才能把复仇压制下去。在今天許多立法例中，也

① 参閱本書第93节附释和补充以及第350节。——譯者

还有复仇的殘迹存在，例如侵害事件应否提出于法院，可由个人自行决定。

第 103 节

要求解决在这里揚弃不法的方式和方法中所存在的这种矛盾(象在其他不法情况下的矛盾一样)(第 86 节和第 89 节)，就是要求从主观利益和主观形态下、以及从威力的偶然性下解放出来的正义，这就是說，不是要求复仇的而是刑罰的正义。在这里首先存在着对这样一种意志的要求，即虽然是特殊的主观意志，可是它希求着普遍物本身。但是这种道德的概念不仅仅是被要求的东西，而且是在概念的运动本身中显現出来的。

从法向道德的过渡

第 104 节

犯罪和复仇的正义揭示着意志发展的形态，这一发展形态呈現为自在的普遍意志和跟它对立的自为地存在的单个意志之間的区分，其次，它揭示着自在地存在的意志通过这一对立的揚弃而返回于自身，从而本身成为自为的和現实的意志。这样，法在純粹自为地存在的单个意志面前，就通过它的必然性而成为并被証实为現实的。这一形态同时也是意志的內在概念規定的进展过程。意志根据它的概念，在它本身中的現实化是一种过程，它把它自己最初存在的并在抽象法中具有形态的那种自在的存在和直接性的形式加以揚弃(第 21 节)，从而首先在自在地存在的普遍意志和自为地存在的单个意志的对立中設定自己，然后再通过这一对立的揚弃，即通过否定的否定，把自己作为在定在中的意志規定起来，以致它不仅是自在地自由的而且是自为地自由的意志，这就是說，它把自己規定为自我相关的否定性。在抽象法中，意志的人格单

单作为人格而存在，如今意志已把人格作为它的对象。这种自为地无限的自由的主观性构成了道德观点的原则。

附释 我們不妨回头仔細看看自由的概念的发展所通过的各个环节，意志从其最初的抽象規定进而形成为它的自我相关的規定，从而是主观性的自我規定，这一規定性在所有权中是抽象的“我的东西”，所以是处于一个外事物中的。在契約中，“我的东西”是以双方意志为中介的，而且只是某种共同的东西。在不法中，抽象法領域的意志，通过单个意志——其本身是偶然的——而其抽象的自在存在或直接性被設定为偶然性。在道德的观点上，意志在法的領域中的抽象規定性被克服了，以致这种偶然性本身，作为在自身中反思的而且与自己同一的东西，就成为无限的在自身中存在的意志的偶然性，即意志的主观性。

补充 （向道德的过渡） 概念存在着，而且概念的定在与概念相符合，这就是眞理。在抽象法中，意志的定在是在外在的东西中，但在下一阶段，意志的定在是在意志本身即某种內在的东西中。这就是說，意志对它自身来說必須是主观性，必須以本身为其自己的对象。这种对自身的关系是肯定的，但只有通过自己直接性的揚弃才能达到。这样，在犯罪中被揚弃了的直接性通过刑罰，即通过否定的否定，而导向肯定——导向道德。

第二篇　道德

第 105 节

道德的观点是这样一种意志的观点，这种意志不仅是自在地而且是自为地无限的(前节)。意志的这种在自身中的反思和它的自为地存在的同一性，相反于意志的自在存在和直接性以及意志在这一阶段发展起来的各种规定性，而把人规定为主体。

第 106 节

由于主观性如今已成为概念的规定性而与概念本身即自在地存在的意志有别，又由于主观意志同时作为自为地存在的单个人而存在(也还带有直接性)，所以主观性就是概念的定在。这样，就对自由规定了一个更高的基地；现在，理念的实存方面或它的实在环节是意志的主观性。只有在作为主观意志的意志中，自由或自在地存在的意志才能成为现实的。

附釋　所以，第二个領域即道德是完全表述自由的概念的实在方面的，这一領域的过程如下：最初仅仅自为地存在的意志，即与自在地存在的或普遍的意志直接地、仅仅自在地同一的意志，根据它和普遍意志的差别——它在这种差别中深入到自身——而被揚弃了，并且被設定为与自在地存在的意志自为地同一。所以，这一运动就是对自由今后的基地即主观性进行加工，把这一最初是抽象的即与概念有别的主观性变成与概念相等的东西，从而使理念获得眞正的实現。这样一来，主观意志就同时規定自己为客观的、从而是眞正具体的。

补充 （作为自为地存在的自由的道德） 在严格意义的抽象法中，还未发生什么是我的原則或我的意图的問題。这一个关于意志的自我規定和动机以及关于故意的問題，現在在道德領域中才被提到日程上来。人都意願別人对他按他的自我規定来作出評价，所以不問各种外在的規定怎样，他在这种关系中是自由的。人在自身中的这种信念是无法突破的，任何暴力都不能左右它，因此道德的意志是他人所不能过問的。人的价值应按他的內部行为予以評估，所以道德的观点就是自为地存在的自由。

第 107 节

意志的自我規定同时是概念的环节，而主观性不仅仅是意志定在的方面，并且是意志的特有規定(第 104 节)。被規定为主观的、自为地自由的意志，最初是作为概念而存在的，为了成为理念，于是使本身达到定在。所以，道德的观点，从它的形态上看就是主观意志的法。按照这种法，意志承認某种东西，并且是某种东西，但仅以某种东西是意志自己的东西，而且意志在其中作为主观的东西而对自身存在者为限。

附釋 道德观点发展的同一过程(見前节附釋)，从这一方面看来，具有主观意志的法的发展形态，或者是它的定在方式的形态。在这个过程中，主观意志进一步規定它在它的对象中所承認的自己的东西，使之成为它的眞实概念，成为表达它的普遍性的客观的东西。

补充（意志的主观性） 意志的主观性这一整个規定是一个整体，这个整体作为主观性也必須具有客观性。在主体中自由才能得到实現，因为主体是自由的实現的眞实材料。但是我們叫做主观性的这种意志的定在，与自在自为地存在的

意志是有区别的。这就是說，意志为了成为自在自为地存在的意志，必須把自己从純粹主观性这另一片面性中解放出来。在道德中成为問題的是人的独特利益，而这一独特利益之所以具有高度价値，正因为人知道它自身是絕对的东西，并且是自我規定的。未受教养的人在一切事情中听从暴力和自然因素的支配，小孩子不具有道德的意志，而只听其父母摆布，但是有教养的和能內省的人，希求他本身体現在他所做的一切事情中。

第 108 节

所以，作为直接自为的而与自在地存在的意志区分开来的主观意志（第 106 节附释）是抽象的、局限的、形式的。但是主观性不仅是形式的，而且作为意志的无限的自我規定，它构成一切意志的形式。由于这种形式当初在单个意志中这样出現的时候，尙未被設定为与意志的概念同一，所以道德的观点是关系的观点、应然的观点或要求的观点。再由于主观性的自我区分同时包含着跟作为外部定在的客观性相对立的規定，所以在这里又出現了意識的观点（第 8 节），总之，这是意志的自我区分，它的有限性和現象的观点。

附釋 道德的东西并非自始就被規定为与不道德的东西相对立的，正如法并非規定为直接与不法相对立的，毋宁应該說，道德和不道德的一般观点都是成立在意志主观性这一基础之上的。

补充（应然） 在道德中，自我規定应設想为未能达到任何实在事物的、純不安和純活动。唯有在倫理中，意志才与意志的概念同一，而且仅仅以意志的概念为其內容。在道德的領域中意志尙与自在地存在的东西相关联，所以它是自我区

分的观点，而这一观点的发展过程就是主观意志跟它的概念的同一化。所以原在道德中的应然在倫理的領域中才能达到，而且主观意志与之处于某种关系中的这种他物具有两重性，一方面它是概念这种实体性的东西，另一方面它是外部定在的东西。即使人們在主观意志中被設定了善，但这并不就是实行。

第109节

按照意志的一般規定，这种形式首先包含着主观性和客观性的对立以及与此相关的活动(第8节)。这种活动的各个环节更精确些說是这样的：定在和規定性在概念中是同一的(参閱第104节)，作为主观的东西的意志其本身就是这种概念，把两者区分各自独立，然后把它們設定为同一。在自我規定的意志中，規定性(甲)首先是作为由意志本身在自己內部所設定的东西，这就是意志在它內部的特殊化，自己給予自己的內容。这是第一个否定，它的形式上限度只是一种被設定的东西、主观的东西。作为在自身中的无限反思，这种限度是对意志本身存在着的，而意志(乙)則希求揚弃这种界限，它是把这种內容从主观性轉化为一般客观性、轉化为直接定在的活动。(丙)在这一对立中的意志跟它自己的簡单同一，就是在双方对立面中始終如一、而且是与这种形式的差別漠不相关的內容，这就是意志的目的。

第110节

但是在道德的观点上，意志知覺到它的自由，它的这种自我同一(第105节)，于是这种內容的同一就具有下列更詳确的独特規定。

(一)該內容作为我的东西，对我是这样規定的：它在主观和

客观的同一中，不仅作为我的內在目的，而且当它已具有外在的客观性时，自己意識到包含着我的主观性。

补充（意图的效力） 主观或道德的意志的內容含有一个特有的规定，这就是說，即使內容已获得了客观性的形式，它仍应包含着我的主观性，而且我的行为仅以其內部为我所規定而是我的故意或我的意图者为限，才算是我的行为。凡是我的主观意志中所不存在的东西，我不承認其表示是我的东西，我只望在我的行为中重新看到我的主观意識。

第 111 节

（二）这种內容虽然包含某种特殊物（不論是从哪里来的），它毕竟是在它的规定性中在自身中反思的意志的內容，从而是自我同一的、普遍的意志的內容，所以（甲）这种內容其本身含有与自在地存在的普遍意志相符合的规定，或者具有概念的客观性的规定；但是（乙）由于主观意志是自为地存在的同时仍然是形式的（第108节），因之这一符合不过是一种要求，而且它同时含有与概念不相符合的可能性。

第 112 节

（三）由于我在实现我的目的时保持着我的主观性（第 110 节），我就在这些目的客观化的同时，揚弃在这一主观性中直接的东西以及它之所以成为我个人的主观性的东西。但是与我这样同一起来的外在的主观性是他人的意志（第 73 节）。現在，意志实存的基地是主观性（第 106 节），而他人的意志是我給与了我的目的的实存，同时它对我說来是他物。所以我的目的的实現包含着这种我的意志和他人意志的同一，其实現与他人意志具有肯定的关系。

附釋 因此，被实現了的目的的客观性包含着三种意义，或者毋宁說，在同一物中包含着三个环节：(甲)外在的直接的定在（第109节），(乙)与概念的符合（第112节），(丙)普遍主观性。保持在这一客观性中的主观性在于，(甲)客观的目的是我的目的，所以我是作为这个我而在其中保持着自身（第110节）；至于主观性的(乙)和(丙)已經与客观性的(乙)和(丙)两个环节相符合一致。主观性和客观性这些規定，在道德的观点上，是相互区分的，只是成为矛盾而彼此結合起来，正是这一点特别构成了这一領域的現象方面或有限性(第108节)。这一观点的发展就是这些矛盾及其解决的发展，而其解决在道德的領域內只能是相对的。

补充(道德的普遍有效性) 在論述形式法时，我們已經說过①，这种法单以禁令为其內容，因之严格意义的法的行为，对他人的意志說，只具有否定規定。反之，在道德的領域中，我的意志的規定在对他人意志的关系上是肯定的，就是說，自在地存在的意志是作为內在的东西而存在于主观意志所实現的东西中。这里可看到定在的产生或变化，而这种产生或变化是与他人意志相关的。道德的概念是意志对它本身的內部关系。然而这里不止有一个意志，反之，客观化同时包含着单个意志的揚弃，因此正由于片面性的規定消失了，所以建立起两个意志和它們相互間的肯定关系。在法中，当我的意志在所有权中給自己以定在时，他人的意志在与我的意志相关中願意做些什么，殊屬无足輕重。反之，在道德領域中，他人的幸福也被牵涉到而成为問題。这种肯定的关系只有在这里才能出現。

① 参閱本書第38节。——譯者

第 113 节

意志作为主观的或道德的意志表現于外时，就是行为。行为包含着上述各种規定，即(甲)当其表現于外时我意識到这是我的行为;(乙)它与作为应然的概念有本質上的联系[①];(丙)又与他人的意志有本質上的联系。

附釋 道德的意志表現于外时才是行为。在形式法中，意志是在一种直接物中給与自己以定在的，所以这种定在本身是直接的，而且其本身最初与那尙未跟主观意志相对立的、也未跟它区分的概念，沒有明显的关系，也与他人的意志沒有任何肯定的关系；法的命令，从它的根本規定說来，只不过是一种禁止（第 38 节)。在契約和不法中才开始与他人意志发生关系，但是在契約中所成立的合意是基于任性的；而且在契約中跟他人意志的本質关系，作为法的东西說来，还是某种消极的东西，即一方面，我还保留着我的所有权（在价値上），另一方面承認着他人的所有权。反之，犯罪的方面，作为发自主观意志的东西以及按它在意志中的实存方式，在这里才初次成为我們所欲考察的問題。至于訴訟上的行为（actio)，在內容上已为法規所規定，所以不能归責于我，它仅包含——而且是外表式地——眞正道德上的行为的若干环节。因此，其所以成为眞正的道德上的行为与其所以成为法律上的行为，其間是有区别的。

第 114 节

道德意志的法包括如下三个方面:

① 参閱本書第 131 节。——译者

（一）行为的抽象法或形式法，即这种行为在直接定在中实施时的內容，一般說来是我的东西，从而它是主观意志的故意。

（二）行为的特殊方面就是它的內部內容，（甲）它的一般性格，对我說来是明确的，而我对这种一般性格的自覺，构成行为的价值以及行为之所以被認为我的行为；这就是意图。（乙）行为的內容，作为我的特殊目的，作为我的特异主观定在的目的，就是福利。

（三）这一內容作为內部的东西而同时被提升为它的普遍性，被提升为自在自为地存在的客观性，就是意志的絕对目的，即善，在反思的領域中，伴随着主观普遍性的对立，这种主观普遍性时而是恶，时而是良心。

补充（道德行为的各个环节） 任何行为如果要算作道德的行为，必須首先跟我的故意相一致，因为道德意志的法，只对于在意志定在內部作为故意而存在的东西，才予以承認。故意仅仅涉及外在的意志应在我的內部也作为內在的东西而存在这一形式的原則。相反地，在第二个环节，就要研究行为的意图，即行为在自我相关中的相对价值。最后第三个环节，不仅仅是行为的相对价值，而且行为的普遍价值，即善。行为的第一个分裂是故意的东西和达到定在而成就了的东西之間之分，第二个分裂是外在地作为普遍意志而存在的东西和我所給与这种意志的特殊內部規定之間之分，最后，第三，意图应同时是行为的普遍內容。善就是被提升为意志的概念的那种意图。

第一章　故意和責任

第 115 节

在行为的直接性中的主观意志的有限性，直接在于其行为假定着外部对象及其种种复杂情况。行动使目前的定在发生某种变化，由于变化了的定在带有“我的东西”这一抽象謂語，所以意志一般說来对其行动是有責任的。

附釋　某桩事变，某一既出現的状态，是一种具体的外在現实，所以其中情况不胜繁多。作为这种状态的条件、根据、原因而出現每一个环节，都貢献它的一分力量，而可被看做应对这种状态負責，或者至少有一部分責任。所以形式的理智遇到一种复杂事变(例如法国革命)，就要在无数情况中选擇其一，而主張其应負責任。

补充(归責)　凡是出于我的故意的事情，都可归責于我，这一点对犯罪說来是特別重要的。不过責任的問題还只是我曾否做过某事这种完全外部的評价問題；我对某事負責，尙不等于說这件事可归罪于我。

第 116 节

我的所有物，作为外在物，处于各色各样的联系中，而且发生着作用(这种情形同样可以对我本身——作为机体或生物——发生)。如果它們对他人造成損害，这誠然不是我自己的作为，但其損害应多少由我負責，因为那些物根本是我的，而且按其独特的性質多少受到我的支配和注意的。

第 117 节

本身能行动的意志，在它所指向目前定在的目的中，具有对这个定在的各种情况的表象。但是，因为意志为了这种假定（第 115 节）的緣故是有限的，所以客观现象对意志說来是偶然的，而且除了意志的表象所包含者外还可能包含着其他东西。但是意志的法，在意志的行动中仅仅以意志在它的目的中所知道的这些假定以及包含在故意中的东西为限，承認是它的行为，而应对这一行为負責。行动只有作为意志的过錯才能归責于我。这是認識的法。

补充（責任） 在意志面前摆着其行为所指向的定在。它必須具有对定在的表象，才能作出行为；而且仅仅以摆在我面前的定在为我所認知者为限，我才負眞实的責任。因为意志是如此假定的，所以它是有限的；或者不如倒过来說，因为它是有限的，所以它是此假定的。只要我是合乎理性地思考和希求，我就不处于这种有限的地位，因为这时我的行为所指向的对象已不是与我对立的他物了。但是有限性意味着固定的限度和限制。在我的面前有一个他物，它仅仅是偶然的东西，单純外在的必然的东西，它可能与我相一致也可能与我不同。毕竟我只是与我的自由相关，而我的意志仅以我知道自己所作的事为限，才对所为負責。欧狄普斯不知道他所杀死的是他的父亲，那就不能对他以杀父罪提起控訴。不过古代立法不象今天那样注重主观的方面和归責問題。因此在古代产生了避难所，以庇护和收容逃避复仇的人。

第 118 节

其次，移置于外部定在中、并按其外部的必然联系而向一切方面发展起来的行为，有多种多样的后果。这些后果，作为以行为的

目的为其灵魂的形态来說，是行为自己的后果（它們附屬于行为的）。但是行为同时又作为被設定于外界的目的，而听命于外界的力量，这些力量把跟自为存在的行为全然不同的东西来与行为相結合，并且把它推向遙远的生疏的后果[1]。所以按照意志的法，意志只对最初的后果負責，因为只有这最初的后果是包含在它的故意之中。

附釋　什么是偶然的結果和什么是必然的結果，这是很难确定的，因为有限的东西的內在必然性，是作为外在的必然性，即作为个別事物的相互关系而达到定在的，而这些事物作为独立的东西是互不相关地、相互外在地聚集在一起的。論行为而不問其后果这样一个原則以及另一个原則，即应按其后果来論行为并把后果当作什么是正义的和善的一种标准，两者都屬于抽象理智。后果是行为特有的內在形态，是行为本性的表現，而且就是行为本身，所以行为既不能否認也不能輕視其后果。但是另一方面，后果也包含着外边侵入的东西和偶然附加的东西，这却与行为本身的本性无关。有限的东西的必然性所包含的矛盾的发展，在定在中恰恰是必然性轉变为偶然性，偶然性轉变为必然性。所以从这方面看，做一种行为就等于委身于这一規律。

正是根据这个道理，所以，如果犯罪行为所发生的后果为害不大，这对犯人是有利的（正如善的行为不会有什么后果或者后果很少，那也只好算了）；如果犯罪使其后果得到比較完全的发展，就得对这些后果負責。

英雄的自我意識（見于例如欧狄普斯等的古代悲剧），还

① 席勒：《华倫斯坦之死》，第一場第四幕：“一旦离开了它的母床，这安全的心坎，被拋到生疏的人寰，它已經受着了人所不能操縱的惡力的羈绊。”——拉松版（中譯文見《华倫斯坦》，生活書店，第111頁）

沒有从它的天眞中走出，达到反思，以区分行动和行为，外部事件和故意及認識(卽对各种情况的認識)，也沒有达到对种种后果作出分析，而竟接受了对行动的全部范圍負責。

补充(故意和意图) 向意图的过渡在于，我只对屬于我的表象的东西承認負責。这就是說，人們只能以我所知道的事况归責于我。另一方面，卽使我只造成个别的、直接的东西，但是有一些必然的后果是同每一种行为相結合的，这些后果就构成了包含于个别的直接的东西中的普遍物。我固然不能預見到那些也許可以防止的后果，但我必須認識到个别行动的普遍性質。在这里，問題不是个别而是整体，而这不与特殊行为的特定方面相关，而是与其普遍性質相关。現在，由故意向意图的过渡在于，我不但应該知道我的个别行为，而且应知道与它有关的普遍物。这样出現的普遍物就是我所希求的东西，就是我的意图。

第二章　意图和福利

第 119 节

行为的外部定在是一种复杂的綜合体，得被視为无限地分成各个单一性，因之行为可認为首先只是与其中一个单一性相接触。但是单一物的眞理是普遍物，行为的規定性自身并不是限于外在单一性而孤立的內容，而是在自身中含有复杂联系的普遍內容。出自一个能思維的人的故意，不仅含有单一性，而且实質上含有上述行为的普遍方面，即意图。

附釋　在語源学上意图一方面指普遍性的形式这种抽象，另一方面指从具体事物的特殊方面抽出来的抽象。用意图来竭力替行为辯解，就是把单一方面孤立起来，并主張这一方面是行为主观方面的本質。

对一种行为，不先規定其合法或不合法的方面，而作为外界事件加以判断，就等于給它一个普遍謂語，說这种行为是杀人放火等等。

外界現实的零星規定性表明着外界現实的本性无非是外在联系。人們首先仅仅在个别一点上接触現实(例如，放火仅仅同木材的一个小点直接有关，而这样說只是提供一个命題，不是作出判断)，但是这一点的普遍性質意味着它的扩張。在生物中，单一物不是直接作为部分而是作为器官而存在的，在器官中存在着普遍物本身。所以在杀人的場合，遭受侵害的不是作为单一物的一块肉，而是其中的生命本身。一方面，主观反思无視普遍与单一的邏輯性質，而把单一部分和各种后果細加分裂，另一方面有限性事件的本性包含着偶然性的这

种分离。dolus indirectus〔間接故意〕的发明就是根据上述而来的。

补充(間接故意)　一种行为可能或多或少地受到种种情况的冲击,这是当然的事。在放火的場合,可能不发生火灾,或相反地可能燃燒得比放火者所設想的更厉害。尽管这样,这里不应作出什么吉祥与凶煞的区别,因为人在行为时,必然要同外界打交道。古諺說得好:"从手里擲出的石头,变成了魔鬼的石头"。在行为时我本身就暴露在凶煞面前。所以凶煞对我具有权利,也是我自己意志的定在。

第 120 节

意图的法在于,行为的普遍性質不仅是自在地存在,而且是为行为人所知道的,从而自始就包含在他的主观意志中。倒过来說,可以叫做行为的客观性的法,就是行为的法,以肯定自己是作为思維者的主体所認識和希求的东西。

附釋　这种对事物洞察的法連带发生一个結果,卽小孩、白痴、瘋子等等,就其自身行为完全沒有或仅有限定的責任能力。但是,正象行为在其外部定在方面包含着种种偶然后果一样,主观的定在也包含着不确定性,而其不确定程度是与自我意識和思虑的力量之强弱有关。可是,这个不确定性只能就痴呆、瘋顚等等以及童年加以考虑,因为唯有这种决定性的状态才消灭思維和意志自由的特質,而容許我們把行为人作为缺乏能思維的人的尊严、意志的尊严那样的人来看待。

第 121 节

行为的普遍性質就是还原为普遍性这一簡单形式的一般行为的繁复內容。但是,主体作为在自身中反思的、从而是与客观特殊

性相关的特殊物，在它的目的中具有他所特有的特殊內容，而这种內容是构成行为的灵魂并給行为以規定的。行为人的这个特殊性的环节之包含于行为中，并在其中得到实現，构成更具体意义上的主观自由，也就是在行为中找到他的滿足的主体的法。

补充(动机) 我意識到自身并在自身中反思，这时我还只是与我的行为的特殊性相关的特殊物。我的目的构成規定着我的行为的內容。例如，杀人放火是普遍物，所以还不是我的行为——作为主体的行为——的肯定內容。如果发生了这类犯罪，我們就要問他为什么要犯罪。他决不是为了杀人而杀人，而必然具有一个特殊的肯定目的。假如我們說，杀人是出于他好杀成性，那末，这种好杀成性就已經是主体的肯定內容本身，而其行动則是所以滿足主体的欲求的。所以更精确些說，行动的动机就是我們叫做道德的东西，而且照这样說来，道德的东西具有两重意义：在故意中的普遍物与意图的特殊方面。近人特别对行为常常追問动机。以前人們只不过問，这人是否正直的人？他是否在尽他的义务？今天人們却要深入到他們內心，而且同时假定着在行为的客观方面和內在方面——即主观动机——之間隔着一条鴻沟。当然，主体的規定是要考察的；他希求某种东西，他所以希求的理由是在他本身中；他希求滿足自己的欲望，滿足自己的热情。但是善和正义也是行为的一种內容，这种內容不是純粹自然的，而是由我的合理性所設定的。以我的自由为我的意思的內容，这就是我的自由本身的純規定。所以更高的道德观点在于在行为中求得滿足，而不停留于人的自我意識和行为的客观性之間的鴻沟上，不过这种鴻沟的看法，无論在世界史中或个人的历史中都有它的一个时期的。

第 122 节

行为通过这种特殊物乃具有主观价值，而对我有利害关系。与这种目的——从內容說即是意图——相对比，行为在它下一个內容上的直接的东西降格为手段。这种目的既然是有限的东西，它可以轉而降为再一个意图的手段，如此递进，以至无穷。

第 123 节

关于这些目的的內容，在这里(甲)只存在着形式的活动本身，就是說，主体对其所認为的目的和应予促进的东西所进行的活动；凡是人对某事物作为自己的东西感覚兴趣或应感覚兴趣，他就願意为它进行活动。(乙)但是主观性的这种还是抽象的和形式的自由，只是在其自然的主观定在中，即在需要、傾向、热情、私見、幻想等等中，具有較为确定的內容。这种內容的滿足就构成无論是它一般的和特殊的規定上的福利或幸福。这就是一般有限性所具有的目的。

附釋　这里就是关系的观点（第 108 节），在这观点上主体被規定为自我区分，从而算作特殊物，也就在这里出現了自然意志的內容（第 11 节）。但是，这里的意志已不是原来直接存在那样的意志，反之，这种內容屬于在自身中反思着的意志，并被提升为福利或幸福这种普遍目的（《哲学全書》第 395 节以下）[1]，——即被提升到象克娄苏和梭倫时代的那种思維观点[2]，在这种观点上，思維还沒有在意志的自由中来掌握意志，而是把意志的內容作为自然的和現成的东西加以

① 第 3 版，第 478—480 节。——拉松版

② 参閱赫罗多德：《历史》，第 30—33 节；黑格尔：《哲学史講演录》，第 1 卷，三联書店 1958 年版，第 169—170 頁。——譯者

反思。

补充(物質的目的) 由于幸福的种种規定是現有的，所以它們不是自由的眞实規定。自由只有在自身目的中，即在善中，才对它自己說来是眞实的。这里可以提出一个問題:人們是否有权給自己設定未經自由选擇而仅仅根据主体是生物这一事实的目的?但是人是生物这一事实并不是偶然的，而是合乎理性的，这样說来，人有权把他的需要作为他的目的。生活不是什么可鄙的事，除了生命以外，再也沒有人們可以在其中生存的更高的精神生活了。只有把現有的东西提升为某种自己創造的东西——这种区分并不含有两者积不相容的意义——才会产生善的更高境界。

第 124 节

由于个人自己的主观滿足(包括他的荣誉和声誉得到承認在內)也包括在达成有絕对价值的目的之內，所以要求仅仅有絕对价值的目的表現为被希求或被达到的东西，以及認为客观目的和主观目的在人們希求中是相互排斥的这种見解，两者都是抽象理智所作的空洞主張。不仅如此，如果这种主張再进一步，假定主观滿足由于它是存在着(在任何一項完成的工作中它总是存在着)，所以它就是行为人实質上的意图，并認定客观目的在他看来只是达到主观滿足的手段，那么这种主張就会变成一种恶毒而有害的主張了。主体就等于它的一連串的行为。如果这些行为是一連串无价值的作品，那末他的意志的主观性也同样是无价值的;反之，如果他的一連串的行为是具有实体性質的，那末个人的內部意志也是具有实体性質的。

附釋 主体的特殊性求获自我滿足的这种法，或者这样說也一样，主观自由的法，是划分古代和近代的轉折点和中心

点。这种法就他的无限性說表达于基督教中，并成为新世界形式的普遍而現实的原則。它的最初形态是爱、浪漫的东西、个人永久得救的目的等等，其次是道德和良心，再其次是其他各种形式。这些形式一部分在下文表現为市民社会的原則和政治制度的各个环节，而另一部分則出現于历史中，特别是艺术、科学和哲学的历史。

現在，特殊性这一原則当然是对立面的一个环节，它最初至少是与普遍物同一而又与它有差别的。可是抽象反思却把这一环节在它与普遍物的差别和对立中固定下来，于是就产生一种对道德的見解，以为道德只是在同自我滿足作持續不断的敌对斗爭，只是要求：

"义务命令你去做的事，你就深恶痛絕地去做。"①

正是这种理智产生了心理史观，这种历史观点知道怎样来鄙視和貶低一切偉大事业和偉大人物，把在实体性的活动中同样找到滿足——有如名譽、声誉和其他种种后果，总之理智事前断定其本身为有害的这种特殊方面——的傾向和激情，都轉变为行为主要意图和有效动机。这种理智断定，一連串这些偉大的行为所构成的偉大行为和活动，固然在世界上創造了偉大的东西，并且給行为人个人带来了权力、名譽和声誉等后果，但是归屬于个人的不是那种偉大的东西本身，而只是落在他身上的这种特殊而外在的东西；由于这种特殊的东西是一种結果，因而它好象应該就是他的目的，甚至是他唯一的目的。因为这种反思本身是站在主观立場上，所以它固执偉大人物的主观方面，从而忽視了它自己所造成的空虛性中的实体性的东西。这就是"佣仆的心理，对他們說来，根本沒

① 席勒語，見他所著的《哲学家們》。——譯者

有英雄，其实不是眞的沒有英雄，而是因为他們只是一些佣仆罢了"《精神現象学》，第616頁)①。

补充(志向和实行) In magnis voluisse sat est 〔立大志就够了〕，从人們应該立志做偉大事业这个意义上来說，这話是对的。但是人們还要能成大事，否則这种志向就等于零。单純志向的桂冠就等于从不发綠的枯叶。

第125节

具有福利这种特殊內容的主观的东西，作为在自身中反思着的东西、无限的东西，是同时与普遍物即自在地存在的意志相关的。最初在这个特殊性自身中所設定的普遍物这一环节，同时也是他人的福利，或者，在完全的但是十分空虛的規定上，可說是一切人的福利。所以其他許多特殊的人的福利也一般地是主观性的实質上目的和法。但是同这种特殊內容有区别的自在自为地存在的普遍物，除被規定作为法之外还沒有被进一步地規定，所以特殊物的上述那些目的是与普遍物有区别的，它可能符合也可能不符合普遍物。

第126节

但是我的和他人的特殊性，一般說来，只有在我是一个自由的东西时才是一种法。所以特殊性不能肯定自己跟它的这种实体性的基础相矛盾的；不論是对我的还是对他人的福利的意图，——人們特别称后者为道德的意图，——都不能成为替不法行为作辯解的理由。

附釋 尤其目前有一种腐朽的格言，源出于康德以前的

① 《精神現象学》，拉松版，第430頁。——拉松版

好心腸时代，构成例如有名的动人的戏剧作品的精华，这种格言对于不法行为注意其所謂道德的意图，而且設想坏人具有恰如其应有的好心腸，即他希求自己的福利以及必要时他人的福利；現时人們重提这种陈腐学說，而且更加夸大，竟把內部灵感和心情，即特殊性的形式本身，变成准則，以衡量什么是合法的、合理的和卓越的。其結果，犯罪及其指导思想——那怕是极平凡空虛的幻想或极愚蠢的意見——都被認为合法的、合理的和卓越的，就因为它們发自心情和灵感。詳細参閱下文第140节附釋。

此外，还必須注意这里考察法和福利时所采取的观点。这就是說，这里我們所考察的法是形式法，福利是单个人的特殊福利。所謂普遍福利、国家的福利，也就是現实而具体精神的法，屬于一个完全不同的領域，在这个領域，形式法以及个人的特殊福利和幸福同样都是次要的环节。把私权和私人福利作为与国家这一普遍物相对抗的、自在自为的东西，是抽象思維所常犯的錯誤之一，这在前面已經提到。①

补充（福利与法） 当一个誹謗者以 il faut donc que je vive〔那我必須活下去呀〕这話来原諒自己时，他所得到的答复——一个有名的答复——是：je n'en vois pas la necessité〔我看沒有这个必要〕，这个回答用在这里也很切合。对着自由这一更高領域面前，生命已非必要。圣克利斯宾偷了皮替穷人制鞋，其行为是道德的，但毕竟是不法的，从而是不能容忍的。

第127节

自然意志的各种利益的特殊性，綜合为单一的整体时，就是

① 第29节。——拉松版

人格的定在，即生命。当生命遇到极度危險而与他人的合法所有权发生冲突时，它得主張紧急避难权（并不是作为公平而是作为法），因为在这种情况下，一方面定在遭到无限侵害，从而会产生整个无法状态，另一方面，只有自由的那单一的局限的定在受到侵害，因而作为法的法以及仅其所有权遭受侵害者的权利能力，同时都得到了承認。

附釋 从紧急避难权派生出債务人一定財产免予扣押的利益，这就是說，从債务人的財产亦即归債权人所有的財物中，取出手工用具、农具、衣服，留給債务人，其数量以認为足以維持債务人——而且与其身份相当——的生活为度。

补充（紧急避难权） 生命，作为各种目的的总和，具有与抽象法相对抗的权利。好比說，偷窃一片面包就能保全生命，此时某一个人的所有权固然因而受到損害，但是把这种行为看作寻常的窃盗，那是不公正的。一人遭到生命危險而不許其自謀所以保护之道，那就等于把他置于法之外，他的生命既被剝夺，他的全部自由也就被否定了。当然有許許多多細节与保全生命有关，我們如果瞻望未来，那就非关涉到这些細节不可。但是唯一必要的是現在要活，至于未来的事不是絕对，而是听諸偶然的。所以只有直接現在的急要，才可成为替不法行为作辯护的理由，因为克制而不为这种不法行为这件事本身是一种不法，而且是最严重的不法，因为它全部否定了自由的定在。由此产生了 beneficium competentiae〔債务人一定財产免予扣押的利益〕，因为同种关系或其他相近关系含有一种法，要求人們不要全面成为法的犧牲品。

第128节

紧急避难昭示着无論是法或是福利——法是自由的抽象定

在，而不是特殊人的实存，以及福利是特殊意志的领域，是欠缺法的普遍性的——的有限性，从而它們的偶然性。所以法和福利是被設定为片面的和理想性的，正象它們早已在其本身中、在概念中就被这样規定着。法已經（第 106 节）把它的定在規定为特殊意志，主观性在它的包罗万象的特殊性中，其本身是自由的定在（第 127 节），同时作为意志对自己的无限关系，它自在地是自由的普遍物。出現于法和主观性中的两个环节就这样地幷合起来而成为它們的眞理、它們的同一，但最初它們还处于相对关系中的，这两个环节就是善和良心，前者是被完成了的、自在自为地被規定了的普遍物，后者是在自身中意識着的，在自身中規定其內容的那无限的主观性。

第三章 善和良心

第 129 节

善就是作为意志概念和特殊意志的統一的理念；在这个統一中，抽象法、福利、認識的主观性和外部定在的偶然性，都作为独立自主的东西被揚弃了，但它們本質上仍然同时在其中被含蓄着和保持着。所以善就是被实現了的自由，世界的絕对最終目的。

补充(善的理念) 每个阶段本来就是理念，不过前几个阶段所包含的理念，只是在它的比較抽象的形式之中。例如，作为人格的自我已經是一个理念，但它是存在于最抽象的形态中的。所以，善就是进一步被規定了的理念，也就是意志概念和特殊意志的統一。善不是某种抽象法的东西，而是某种其实質由法和福利所构成的、內容充实的东西。

第 130 节

在这一理念中，福利不是作为单个特殊意志的定在，而只是作为普遍福利，本質上作为自在地普遍的、即根据自由的东西，才具有独立有效性。福利沒有法就不是善。同样，法沒有福利也不是善(fiat justitia〔願正义实現〕，不应以 pereat mundus〔任世界毁灭〕为其后果)。所以，善，作为通过特殊意志而成为現实的必然性以及同时作为特殊意志的实体，具有跟所有权的抽象法和福利的特殊目的相对抗的絕对法。这些环节的任何一个，一方面是与善有区别的，同时又仅仅以它符合于并从屬于善为限，才有效力。

第131节

对主观意志說来，善同样是絕对本質的东西，而主观意志仅仅以在見解和意图上符合于善为限，才具有价值和尊严。由于善在这里仍然是善的抽象理念，所以主观意志尙未被接納于善中，也未被設定为符合善的东西。所以主观意志对善是处于这样一种关系中，即善对主观意志說应該是实体性的东西，也就是說主观意志应以善为目的并使之全部实現，至于从善的方面說，善也只有以主观意志为中介，才进入到现实。

补充（善的理念的各个环节）　善是特殊意志的眞理，而意志只是它对善来設定自己的东西。意志不是本来就是善的，只有通过自己的劳动才能变成它的本来面貌。从另一方面說，善缺乏主观意志本身就是沒有实在性的抽象，只有通过主观意志，善才能得到这种实在性。所以善的发展包括三个阶段：(1)善对我作为一个希求者說来，是特殊意志，而这是我应該知道的；(2)我应該自己說出什么是善的，并发展善的特殊規定；(3)最后，規定善本身，即把作为无限的自为地存在的主观性的善，予以特殊化。这种內部的規定活动就是良心。

第132节

主观意志的法在于，凡是意志应該认为有效的东西，在它看来都是善的；又一种行为，作为出現于外在客观性中的目的，按照主观意志是否知道其行为在这种客观性中所具有的价值，分别作为合法或不合法，善或恶，合乎法律或不合乎法律，而归責于主观意志。

附釋　一般說来，善就是意志在它的实体性和普遍性中的本質，也就是在它的眞理中的意志；因之它絕对地只有在思維中并只有通过思維而存在。所以，主張人不能認識眞理，而

只能与現象打交道，又說思維有害于善良的意志，这些以及其他类似的成見，都从精神中取去了一切理智的倫理性的价值和尊严。

凡是我的判断不合乎理性的东西，我一概不給予承認，这种法是主体的最高的法，但是由于它的主观規定，它同时又是形式法；相反地，理性作为客观的东西对主体所具有的法，則依然屹立不动。

由于这种法的形式上規定，判断也可能是眞的，也可能是单純私見和錯誤。个人达到他的那种判断的法，根据仍然屬于道德領域的观点，是屬于他特殊的主观教养的問題。我可以对自己提出要求并把以下一点当作自己的主观法：我根据好的理由来判断一种义务，并应对它具有信心，此外，我应从它的概念和本性上来認識它。但是，我为了滿足我对某一行为的信念，即这一行为是善的、許可或不許可的，以及連同对行为在这方面的可負責性的信念，所提出的任何要求，对于客观性的法一无妨害。

这种判断善的法和判断行为本身（第117节）的法是有区别的。按照后者，客观性的法所具有的形态在于，由于行为是一种变化，应发生于現实世界中，而将在現实世界中获得承認，所以它必須一般地符合在現实世界中有效的东西。誰要在这現实世界中行动，他就得服从現实世界的規律，并承認客观性的法。

同样，在作为理性概念的客观性的国家中，法律上的責任就不应停留在下列几点上：其人是否根据他的理性而行事，他对于合法性或不法性、善或恶的主观判断，以及他为滿足其信念而提出的要求等。在国家这一客观領域中，判断的法乃是对合乎法律的或不合乎法律的东西的判断，是对現行法的

判断，而且它限于最淺近的意义，即局限于知道什么是合法的，而应在这个范圍内負担义务的这类知識。通过法律的公布和通过一般习俗，国家从判断的法除去其在道德观点上尙为主体保留着的形式方面和偶然性。按照善或恶、合法不合法这类規定来知道行为的这种主体的法，对小孩、白痴、瘋子所产生的結果是：就在这一方面，也应减輕或免除其責任能力。可是要对这些精神状态及其責任能力划定明确的界限，那是不可能的。但是在确定罪行本身的罪責性質和罰則的时候，如果把霎时眼花、热情激发、酩酊大醉，总之，把所謂强度的感性刺激作为理由（其构成紧急避难的理由的——第120节——自当别論），并把类似情况看做似乎可据以免除犯人的責任，那就等于不按照人应享有的法和尊严来处理犯人了（参閱第100节和第119节①附釋），因为人的本性正在于它本質上是某种普遍物，他的知識不是抽象而霎时的，也不是片段而零碎的。

放火杀人犯所放的火，不是他用火燃点着的、作为孤立着的这一方英吋平面木材，而是这一方英吋中的普遍物，即房屋；同样，作为主体，他既不是这一刹那的单一的东西，也不是孤立着的复仇激情，如果他是这样的話，那他就是一个畜牲，由于他是有害的，危險的，容易突然激怒，就应照准他的脑袋痛打。

犯人在行为的瞬間必然明确地想象到其行为是不法的，要处罰的，必須認定这点，才能使他負有罪責。这种要求初看好象是維护他的道德主观性的法，而其实是否認他的固有的理智本性，而这种本性的有效表現并不限于沃尔弗心理学中

① 諾克斯英譯本指为第120节。——譯者

所謂明确表象的形态，只有在瘋癲的場合，神經是这样地錯乱，才可把个别事物的認識和作为跟本性分离开来。

考虑这些情形作为减輕刑罰的理由，那是屬于法以外的領域，即特赦的領域。

第133节

善对特殊主体的关系是成为他的意志的本質，从而他的意志簡单明了地在这种关系中負有責务。由于特殊性跟善是有区别的，而且是屬于主观意志之列，所以善最初被規定为普遍抽象的本質性，即义务；正因为这种普遍抽象的規定的緣故，所以就应当为义务而尽义务。

补充(义务的絕对性) 意志的本質对我說来就是义务，如果現在仅仅知道善是我的义务，那末，我还是停留在抽象的义务上。我应該为义务本身而尽义务，而且我在尽义务时，我正在实現眞实意义上的我自己的客观性。我在尽义务时，我心安理得而且是自由的。着重指出义务的这种意义，乃是康德的实踐哲学的功績和它的卓越观点。

第134节

任何行为都显然地要求一个特殊内容和特定目的，但义务这一抽象概念并不包含这种内容和目的；于是就发生义务究竟是什么这样一个疑問。关于义务的規定，除了下述以外暂时还沒有别的說法：行法之所是，并关怀福利，——不仅自己的福利，而且普遍性質的福利，即他人的福利。

补充(义务的特殊化) 这与人們想知道应該做些什么才能永享生命而向耶穌提出的問題是相同的[①]。其实，善作为

① 《新約全書》，馬太传，第19章，第16节；路加传，第10章，第25节。——譯者

普遍物是抽象的，而作为抽象的东西就无法实現，为了能够实現，善还必須得到特殊化的規定。

第135节

但是以上这些規定并不包含在义务的規定本身中，相反地，由于两者都是被制約和受限制的，所以它們就导致向不受制約的东西，即义务这一較高領域过渡。因为义务本身在道德的自我意識中构成这自我意識本質的和普遍的东西，而且这自我意識在它內部只是与自已相关，所以，义务所保留的只是抽象普遍性，而它以之作为它的規定的是无內容的同一，或抽象的肯定的东西，即无規定的东西。

附釋 着重指出純粹的不受制約的意志的自我規定，并把它作为义务的根源，这誠然很重要，又意志的認識——多亏通过康德哲学——只是通过它的无限自主的思想，才获得巩固的根据和出发点(参閱第133节)，这誠然也很眞确，但是固执单純的道德观点而不使之向倫理的概念过渡，就会把这种收获貶低为空虛的形式主义，把道德科学貶低为关于为义务而尽义务的修辞或演講。从这种观点出发，就不可能有什么內在的义务学說；固然，我們也可从外面采入某种材料，借以达到特殊的义务，但是，从义务的那种規定，作为是缺乏矛盾的、形式上自我一致的(这无非是肯定下来的)抽象无規定性来說，不可能过渡到特殊义务的規定的；即使在考察行为的这种內容时，这項原則也不含有标准，借以决定該內容是不是义务。相反地，一切不法的和不道德的行为，倒可用这种方法而得到辯解。

康德所提出的进一步的公式，即有可能把一种行为設想为普遍定理，固然导致对某种情况具有較具体的观念，但除了

上述缺乏矛盾和形式的同一以外，其本身不包含任何其他原则。

所有权不存在这一句話，跟說这个或那个民族、家庭等等不存在，或者說根本沒有人生存一样，其本身都不包含矛盾。否則如果已經确定了而且假定了生命財产是应存在的，并应受到尊重，那末盜窃或杀人就是一种矛盾。矛盾只能是跟某种东西，卽跟預先被建立为固定原則的內容，所发生的矛盾。只有在跟这种原則相关中，才說得上某种行为是跟它一致的，或是跟他相矛盾的。但是，如果应該为义务而不是为某种內容而尽义务，这是形式的同一，正是这种形式的同一排斥一切內容和規定。

此外，还有二律背反和永世不絕的应然的其他各种形态，在其中，关系的单純道德观点徘徊往来，旣未能把它們解决，也未能越出应然一步，这些我已在《精神現象学》第550頁以下加以論述(参閱《哲学全書》，第420节以下)①。

补充(康德无上命令之不足) 上面我們着重指出，康德的哲学观点，提出义务和理性应符合一致，这一点是可貴的，这里还必須指出它的缺点，它完全缺乏层次。如果我們关于应該做什么已經具有确定的原則，那么，請考察你的处世格言是否可被提出作为普遍原則这一命題就很好。这就是說，要求某一原則也可成为普遍立法的一种規定，就等于假定它已經具有一个內容，如果有了內容，应用原則就很容易了。但是，在康德的情形，原則本身还不存在，至于他認为不該有什么矛盾，这一标准不会有什么結果，因为什么东西都沒有的地方，也就不会有矛盾。

① 《精神現象学》，道德的世界观，虛矯，拉松版，第389頁以下；《哲学全書》，第3版，第507节以下。——拉松版

第 136 节

由于善的抽象性状，所以理念的另一环节，即一般的特殊性，是屬于主观性的，这一主观性当它达到了在自身中被反思着的普遍性时，就是它內部的絕对自我确信(Gewissheit)，是特殊性的設定者，規定者和决定者，也就是他的良心(Gewissen)。

补充(良心观点的崇高地位)　人們可以用高尚的論調談論义务，而且这种談話是激励人心、开拓胸襟的，但是如果談不出什么規定来，結果必致令人生厌。精神要求特殊性，而且它对它拥有权利。与此相反，良心是自己同自己相处的这种最深奥的內部孤独，在其中一切外在的东西和限制都消失了，它彻头彻尾地隐遁在自身之中。人作为良心，已不再受特殊性的目的的束縛，所以这是更高的观点，是首次达到这种意識、这种在自身中深入的近代世界的观点。在过去意識是較感性[①]的时代，有一种外在的和現在的东西，无論是宗教或法都好，摆在面前。但是良心知道它本身就是思維，知道我的这种思維是唯一对我有拘束力的东西。

第 137 节

眞实的良心是希求自在自为地善的东西的心境，所以它具有固定的原則，而这些原則对它說来是自为的客观規定和义务。跟它的这种內容即眞理有别，良心只不过是意志活动的形式方面，意志作为这种意志，并无任何特殊內容。但是这些原則和义务的客观体系，以及主观認識和这一体系的結合，只有在以后倫理观点上才会出現。这里在道德这一形式观点上，良心沒有这种客观內容，

① 关于感性意識和意識的較高类型之間的区别，参閱本書第 21 节和第 35 节两节的附释。——譯者

所以它是自为的、无限的、形式的自我确信，正因为如此，它同时又是这种主体的自我确信。

附釋 良心表示着主观自我意識絕对有权知道在自身中和根据它自身什么是权利和义务，并且除了它这样地認識到是善的以外，对其余一切概不承認，同时它肯定，它这样地認識和希求的东西才眞正是权利和义务。良心作为主观認識跟自在自为地存在的东西的統一，是一种神物，誰侵犯它就是亵瀆。但是，特定个人的良心是否符合良心的这一理念，或良心所認为或称为善的东西是否确实是善的，只有根据它所企求实現的那善的东西的內容来認識。权利和义务的东西，作为意志規定的自在自为的理性东西，本質上既不是个人的特殊所有物，而其形式也不是感覚的形式或其他个别的即感性的知識，相反地，本質上它是普遍的、被思考的規定，即采取規律和原則的形式的。所以良心是服从它是否眞实的这一判断的，如果只乞灵于自身以求解决，那是直接有背于它所希望成为的东西，即合乎理性的、絕对普遍有效的那种行为方式的規則。正因为如此，所以国家不能承認作为主观認識而具有它独特形式的良心，这跟在科学中一样，主观意見、专擅独断以及向主观意見乞灵都是沒有价値的。在眞实的良心中未被区分的东西，是可以区分的，而且正是認識和希求的主观性这种决定性的要素，才能使自己跟眞实的內容分离，使自己独立存在，并使这眞实的內容降低为形式和假象。所以良心的意义是模棱两可的，它被假定为指主观認識和意志跟眞实的善的同一而言，因而它主張和承認为一种神圣的东西，可是同时，作为自我意識仅仅在自身中的主观反思，它却要求自己有权能，而这种权能只有屬于上述同一本身，因为它具有絕对有效的、合乎理性的內容。在本書中道德的观点和倫理的观点

是有分别的，前者只涉及形式的良心；如果也提到眞实的良心的話，那只是为了指明其与形式的良心的区别，并为了消除誤会，否則在仅仅考察形式的良心的时候，可能誤会以为在討論眞实的良心。眞实的良心包含在下一章所討論的倫理性的情緒中。至于宗教的良心根本不屬于这个范圍之內。

补充（良心观点的界限）　当我們談到良心的时候，由于它是抽象的內心的东西这种形式，很容易被設想为已經是自在自为地眞实的东西了。但是作为眞实的东西，良心是希求自在自为的善和义务这种自我規定。这里，我們仅仅談到抽象的善而已，良心还不具有这种客观內容，它只是无限的自我确信。

第 138 节

这一主观性作为抽象的自我規定和純粹的自我确信，在自身中把权利、义务和定在等一切規定性都蒸发了，因为它既是作出判断的力量，只根据自身来对內容規定什么是善的，同时又是最初只是被观念着的、应然的善借以成为現实的一种力量。

附釋　自我意識一旦达到了这种在自身中的絕对反思，它就在这种反思中認識到自己是一切現存的和現成的規定既不能又不应干涉的这样一种意識。有一种在历史上作为較普遍的形态（如苏格拉底、斯多葛派等等）出現的傾向，想在自己內部去寻求并根据自身来認識和規定什么是善的和什么是正义的，在那个时代，在現实和习俗中被認为正义的和善的东西不能滿足更善良的意志。到了更善良的意志已不信任目前自由的世界的时候，它就不会再在現行的义务中找到自己，因而不得不在理想的內心中去寻求已在現实中丧失了的协調。自我意識这样地把握并获得了形式法之后，如今要看它所賦与

自己的內容是什么性質。

补充(作为否定性的主观性) 当我們更仔細地考察这一蒸发过程，看到一切規定都在这一簡单概念中消失而必須从这里重新出发的时候，我們所发覚的是：这一过程首先在于，所有一切被認为权利或义务的东西，都会被思想指明为虛无的、局限的和完全不是絕对的东西。反之，主观性既可把一切內容在自身中蒸发，又可使它重新从自身中发展起来。在倫理的領域所产生的一切，都是精神的这种活动創造出来的。但是另一方面，这种道德观点是有缺点的，因为它是純粹抽象的。如果我知道我的自由是我自身中的实体，那我就不积极，不做什么了。但是，如果我进而行动起来，并寻求据以行动的种种原則，那我就在捉摸各种規定，随后我要求把这些規定从自由意志的概念中引伸出来。所以，即使把权利和义务在主观性中蒸发是正当的，但是另一方面，如果不再使这种抽象基础发展起来，那是不正当的。只有在現实世界处于空虛的、无精神和不安定的实存状态中的时代，才容許个人逃避現实生活而遁入內心生活。苏格拉底生活在雅典民主衰頹时期，他逃避了現实，而退縮到自身中去寻求正义和善。目前也多少有这种情况：人們对巩固地存在着的东西已不再敬畏，他們硬要把現行有效的东西作为自己的意志、作为自己所承認的东西。

第139节

当自我意識把其他一切有效的規定都貶低为空虛，而把自己貶低为意志的純內在性时，它就有可能或者把自在自为的普遍物作为它的原則，或者把任性即自己的特殊性提升到普遍物之上，而把这个作为它的原則，并通过行为来实現它，即有可能为非作

歹。

附釋 良心如果仅仅是形式的主观性，那簡直就是处于轉向作恶的待发点上的东西，道德和恶两者都在独立存在以及独自知道和决定的自我确信中有其共同根源。

恶的根源一般存在于自由的神秘性中，即自由的思辨方面，根据这种神秘性，自由必然从意志的自然性走出，而成为与意志的自然性对比起来是一种內在的东西。作为自我矛盾并在这个对立中同自己不两立而达到实存的，正是意志的这种自然性，而且正是意志本身的这种特殊性，随后把自己規定为恶。申言之，特殊性总是两面性的，这里就是意志的自然性和內在性的对立。在这个对立中后者不过是相对的、形式的那种自为的存在，它只能从情欲、冲动和傾向等自然意志的規定中汲取其內容。現在談起这种情欲和冲动等等，它們可能是善的，也可能是恶的。但是因为意志拿来規定它的內容的，一方面是在偶然性規定中的冲动（冲动作为自然的冲动已具有这种規定），从而另一方面是意志在这一阶段所具有的形式，即特殊性本身，其結果，意志就被設定为与普遍物（作为內在客观物）、与善相对立，这种善，随着意志在自身中反思以及意識成为能認識的意識，就作为直接客观性、純粹自然性的另一极端而出現；就在这种对立中，意志的这种內在性是恶的。所以人在他自在的即自然的状态跟他在自身中的反思之間的联接阶段上是恶的。因此，本性作为本性，即如果它不是停留在特殊內容上的意志的自然性的話，其本身并不是恶的，同时，走向自身中的反思即一般認識，如果不固守在上述那种对立状态的話，其本身也不是恶的。

与恶的必然性这一方面絕对地結合着的，乃是这种恶被規定为必然不应存在的东西，即应該把它揚弃；这不是說最初

那种特殊性和普遍性分裂的观点根本不应当出現——这一分裂的观点倒是无理性的动物和人之間的区别所在，——而是意志不应停留在这一观点上，不应死抱住特殊性，仿佛这个特殊性而不是普遍物才是本質的东西，这就是說，它应把这一分裂的观点作为虛无的东西加以克服。其次，关于恶的这种必然性，其面对着这种对立而存在于其中的，乃是作为这一反思的无限性的那主观性。如果这个主观性停留在这个对立上，卽如果它是恶的，那末它就是自为的，承認自己为单一物，而且其本身就是这种任性。正因为如此，个别主体本身对自己的恶行是絕对要負責的。

补充（恶的根源） 把自己看做一切东西的基础的那种抽象确信，在自身中旣包含着希求概念这种普遍物的可能性，又包含着把某种特殊內容作为原則并加以实現的可能性。所以自我确信这一抽象始終屬于后者，卽恶。唯有人是善的，只因为他也可能是恶的。善与恶是不可分割的，其所以不可分割就在于概念使自己成为对象，而作为对象，它就直接具有差別这种規定。恶的意志希求跟意志的普遍性相对立的东西，而善的意志則是按它的眞实概念而行动的。意志何以也可能是恶的，这一問題之所以难于理解，通常是由于人們只想到意志是跟它自己处在肯定关系之中的，又由于人們想象意志的希求是意志所面对着的某种被規定了的东西，卽善。但是关于恶的淵源問題具有更精确的意义：否定的东西怎么会进入肯定的东西之內？如果我們假定在創造世界的时候神是絕对肯定的东西，那末，我們无論怎样穿凿，也不能在这肯定的东西中寻出否定的东西来，因为如果我們承認在它的方面是容許恶的，这就等于把这种否定的关系归諸神，那是不能令人滿意的，而且也是毫无意义的。在宗敎神話的观念中，人們不去理

解恶的渊源，也就是說，不在肯定的东西和否定的东西之中相互去認識；在这种神話中，只有前后繼起和左右并列的观念，可見否定的东西是从外边加到肯定的东西中去的。但是，这种說法是不能滿足思想的，因为思想要求某种理由和必然性，并把否定的东西理解为其本身源出于肯定的东西。現在問題的解决，正如概念所理会的，已經包含在概念中。其实概念，或者更具体地說，理念，本質上具有区分自己并否定地設定自己的因素。如果我們仅仅停留在肯定的东西上，这就是說，如果我們死抱住純善——即在它根源上就是善的，那末，这是理智的空虛規定，而理智是坚持这种抽象的和片面的东西的，而它之提出問題，正好把它推上成为难題。但是从概念的观点出发，肯定性被理解为积极性和自我区分。所以恶也同善一样，都是导源于意志的，而意志在它的概念中既是善的又是恶的。自然的意志自在地是一种矛盾，它要进行自我区分而成为自为的和內在的。如果我們說，恶包含着更詳細的規定，即人从他是自然意志这一点来說，是恶的，那末，这与通常見解剛相反，因为通常見解恰恰把自然意志設想为无辜的善的意志。然而自然意志跟自由的內容是对立的，所以具有这种自然意志的小孩和无教养的人，只有輕度的責任能力。当我們談到人的时候，所指的不是小孩，而是具有自我意識的成人；又談到善的时候，所指的是对善的認識。不用說，自然的东西自在地是天眞的，旣不善也不恶，但是一旦它与作为自由的和認識自由的意志相关时，它就含有不自由的規定，从而是恶的。人旣然希求自然的东西，这种自然的东西早已不是純粹自然的东西，而是与善，即意志的概念相对抗的否定的东西了。

現在如果說，恶旣然存在于概念中，而且是不可避免的，

那末縱然他为非作恶，他也沒有罪責，那就不能不答說，人的决心是它自己的活动，是本于他的自由作出的，并且是他自己的責任。在宗教神話中有一种說法："人有善恶的認識，便与神相似"。①这里，不可避免性并不是自然的不可避免性，而决心是善和恶这两面性的揚弃，所以的确有些象神的地方。当我面对着善和恶，我可以抉擇于两者之間，我可对两者下定决心，而把其一或其他同样接納在我的主观性中，所以恶的本性就在于，人能希求它，而不是不可避免地必須希求它。

第140节

在自我意識的主体的每一目的中，必然存在着肯定的方面（第135节），因为目的屬于具体現实行为所預謀的。他知道怎样抽出而强調这个方面，随后把它視为义务和卓越的意图。在作这样解釋时，他有可能对別人和对自己主張他的行为是善的，尽管由于他在自身中反思着，从而意識到意志的普遍方面，他是認識到这个方面跟他的行为的否定基本內容是相对照的。对別人說来这是伪善，对他自己說来，这是主張自己为絕对者的主观性的最高度矯作。

附釋 把恶曲解为善，善曲解为恶这种高深莫測的恶的形式，以及自知为实行这种曲解的力量从而是絕对者的这种意識，乃是道德观点中的主观性的最高峰，它是在我們时代邪恶猖獗泛濫的形式，这是哲学造成的結果，就是說，哲学的肤淺思想把深刻的概念曲解成这种形态而竟僭称为哲学，正如把恶冒称为善一样。在这項附釋中，我想把当前流行的这种主观性的主要形态扼要論述如次：

（一）拿伪善来說，伪善包含下列环节：(1)关于眞实普遍

① 《旧約全書》，創世記，第三章，第6节，第22节。——譯者

物的知識，不問它只是采取法和义务的感情这种形式，还是采取法和义务的进一步的知識和認識这种形式；(2)与这种普遍物相对抗的特殊物的意向；以及(3)把上述两个环节作有意識的比較，以便希求的意識本身明了它的特殊意向是被規定为恶的。这些規定只是表达具有恶的意識的行为，还不是伪善本身。

具有恶的意識，即具有对上述三个环节的明确意識所做的行为是否是恶的，有过一个时候曾經是一个极其重要的問題。

巴斯卡尔从对問題的肯定答案中得出很妙的結論(《給乡下人的信》，第4封信)，他說："那些多少爱好美德的半罪人都将堕入地獄。但是地獄不收留那些坦直的罪人，頑强的罪人，彻头彻尾、不折不扣的罪人，由于他們委身于魔鬼而欺騙了魔鬼"。①

自我意識的主观法，即認識行为在規定上是否絕对善的或恶的，不可設想为与这种規定的客观性的絕对法相冲突，并認为两者是可以分离的，彼此漠不相关的，偶然地相对立的；

① 巴斯卡尔在同处又引証着十字架上的基督对他的敌人所作的祈祷："父呵！赦免他們；因为他們所作的，他們不曉得"(見《新約全書》，路加福音，第23章，第34节。——譯者)。如果說，他們不曉得他們所作的事这一情況，賦与他們的行为以不是恶的这种性質，那就不需要赦免，从而祈祷是多余的。此外，他还引証亚里士多德的見解(見《尼可馬克倫理学》，第三卷，第2节)。亚里士多德把行为人区分为 οὐχ εἰδὼς〔由于无知〕的和 αγι οῶν〔出于不知〕的。在前者即由于无知的場合，行为人不是本于自由意志而行动(这里的无知是与外部情況相关的)(参閱同上第117节)，所以他的行为不能归責于他。但关于后者的場合，亚里士多德說："所有的恶人都不認識什么是应为和什么是不应为的，正是这一缺陷(ἁμαρτία)使人成为不公正的，一般是恶的。不知在善恶之間有所抉择，并不使其行为成为非出于其自由意志(不能归責于他)，相反地，只意味着其行为是恶的。"亚里士多德对于認識和意志的关系，当然要比当前流行的那种肤浅的哲学具有更深刻的見解，因为这种肤浅的哲学是把无知、心情、灵感說成倫理性行为的眞实原則的。

正是关于这种关系的观念尤其构成有效恩寵这样一个老問題的基础。从形式方面看，恶是个人最特有的东西，因为恶正是个人把自己設定为完全自为的东西的主观性，因而完全应該由他自己負責（参閱第 139 节和前节附釋）。然而从客观方面看，人在他的概念上是作为精神即一般理性的东西而存在的，他在自身中完全具有認識自己普遍性的这种規定。因此，如果把善这个方面同人分离开来，从而把人的恶行作为恶这个方面的規定也同人分离开来，于是不把恶的行为作为恶而归責于他，那就等于不把人按其概念的尊严来处理了。至于对以上这些环节相互区別的意識是多末确定，这种意識发展到如何明朗或晦澀的程度才成为对它們的認識，以及到如何程度一种恶的行为是出于或多或少明白的恶的意識而完成的，所有这些都是比較无足輕重，而且多半屬于經驗方面的。

（二） 但是恶以及出于恶的意識的行为，还不是伪善。伪善須再加上虛伪的形式的規定，即首先对他人把恶主張为善，把自己在外表上一般地装成好象是善的、好心腸的、虔敬的等等；这种行为不过是欺騙他人的技俩而已。此外恶人还可在其他場合下在他的善行中或他的虔敬中，总之在有利的理由中，为他本身找到替恶行作辯护的根据，因为凭借这种根据他就可黑白顛倒变恶为善了。这种可能性的根源在于主观性，作为抽象的否定，它知道一切規定都从屬于己，而且源出于己。屬于这种曲解的：

（三） 首先要推人所熟知的蓋然論那种形态。它的原則是：只要行为人能替某种行为找到任何一种好的理由，无論这种理由只是某一神学家的权威，而且行为人也知道其他神学家对这一权威的判断在意見上有极大分歧，这种行为就是許可的，行为人也可感到心安理得。甚至在这种观念中存在着

正确的意識，認为类此的理由和权威仅仅提供盖然性，可是这一点似乎已足使行为人心安理得。盖然性認为一个好的理由只是这样一种性質，即除了这种理由以外还可能并存着其他至少同样好的理由。在这里我們必須承認还有客观性的痕迹，因为作为决定性因素的正是理由。但是因为善与恶的决定是根据許多好的理由，包括上述种种权威在內，而这些理由又是很多而互相矛盾的，所以在这里同时存在着这样一个道理：作出决定的不是事物的客观性，而是主观性。这等于說好恶和任性变成了善与恶的裁判員，其結果倫理和宗教心都遭到毁灭。但是盖然論还沒有把作出决定的是自己的主观性这一点說成原則，反之，它提出理由是决定性的，已如上述；可見盖然論仍然是一种伪善的形态。

（四） 下一个更高阶段是：善的意志在于希求为善，对抽象的善的这种希求似乎已經足够——甚至是唯一要求——使行为成为善的。因为行为，作为被規定了的希求，具有一定內容，而抽象的善却沒有任何規定，所以給內容以規定和成分，实有待于特殊的主观性。在盖然論中，自己如果不是一个博学的 Révérend Père〔神父〕，就有这样一个神学家的权威替他把一定內容归屬于善这一普遍規定下；同样，在这里，每个主体都直接置身于这种尊严地位，把內容装入抽象的善，或者这样說也是一样，把某种內容归屬于普遍物下。这种內容是整个具体行为的一个方面，它还有其他許多方面，而这些方面或許竟会給它一个犯罪的和邪恶的謂語。但是上述我对善的主观規定是在行为中我所知道的善，即善的意图（第 111 节）①。因此产生各种規定的对立，即从其中之一看来，行为

① 諾克斯英譯本照本書第 1 版指为第 114 节，但在附注中仍謂第 120 节似更适合。——譯者

是善的，从其他規定看来它是犯罪的。所以关于实际行为，似乎也就发生了**意图实际上是否善的**問題。但善是**实际**意图，不仅一般情况可能如此，而且从主体是以抽象的善为决定动机这一观点来説，甚至必然始終如此。如果一种行为出于善良意图——但从其他方面說則被規定为犯罪的和邪恶的——造成了損害，这种損害也当然是善的；看来就会发生一个問題：在这些方面中哪个是**最本質的**？可是在这里提出这个客观問題并不确当，或者更正确些說，这里决定客观的东西的，仅仅是意識本身的主观性。**本質的**和**善的**本来是同义的，两者同样都是一种抽象。从意志說善的就是本質的东西，从这方面說，本質的东西就应該在于，我的行为在我看来是被規定为善的。但是把随便一个內容归屬于善之下，显然直接由于抽象的善不具有任何內容，它仅仅被归結为指某种**肯定的**东西而言，即在某一种观点上是有效的东西，而且在其直接規定上也可作为本質的目的而有效，例如，对穷人做些好事，关怀我、我的生活、我的家庭等等。其次，正象善是抽象的，恶也是无內容的，它从我的主观性获得它的規定。从这方面也就产生一种道德的目的，即憎恨和鏟除沒有規定性的恶。

盗窃、胆怯、杀人等等，作为行为，即一般地作为主观意志所完成的东西，直接具有**满足**这种意志的、从而是某种**肯定的**东西的規定。为使行为成为善的，問題只在于承認行为的这一肯定方面是我的**意图**，而这一方面，它使行为成为善的，就成为**本質的**方面，正因为我在我的意图中認識到它是善的。为了賑济穷人而盗窃，为了对自己的生命和家庭（或許是可怜的家庭）尽其应尽的义务而盗窃和临陣脫逃，出于憎恨和复仇而杀人，总而言之，就是为了满足对自己的权利和对一般的法所抱的自信以及为了满足对他人的邪恶、对他人加于自己或別

人、全世界或一般人的不法所抱的感情，因而消灭这种包藏邪恶本性的坏人，以期对杜絕邪恶至少有所貢献，——所有这些行为，都是用这种方法而使其內容具有肯定的一面，所以它們都成为出于善良意图，从而都是善行。要象上述那些博学的神学家那样在任何行为中找出肯定的一面，从而找出某种善的理由和意图，其实只需要极少一点理智教养就够了。

因此人們說，世界上沒有一个眞正恶人，因为沒有一个人是为恶而恶，即希求純否定物本身，而总是希求某种肯定的东西，从这种观点說，就是某种善的东西。在这种抽象的善中，善和恶的区别以及一切現实义务都消失了。因此之故，仅仅志欲为善以及在行为中有善良意图，这毋宁应該說是恶，因为所希求的善既然只是这种抽象形式的善，它就有待于主体的任性予以規定。

这里牽涉到“只要目的正当，可以不擇手段”这一恶名昭彰的命題。这一說法就其本身說自始是庸俗的，毫无意义的。我們可以同样籠統地回答它：正当的目的使手段正当，至于不正当的目的就不会使手段正当。目的是正当的手段也是正当的这一句話是一种同語反复的說法，因为手段本来就是虛无的，它不过为他物而存在，而只是在他物中即在目的中才有其規定和价值，也就是說，它如果眞正是手段的話。不过上述命題不止具有这种同語反复的形式意义，而且指某种更确定的东西而言，即为了某种善良目的，把原来完全不是手段的东西用作手段，把某种本来是神圣的加以毁損，总之，把罪行当作某种善良目的的手段，以上种种都变成許可的，甚至还是人們的义务。当人們談到上述命題时，在他們脑际浮現出对上述在法和倫理的孤立規定中肯定要素的辯証法的模糊意識，或者浮現出对同样模糊的一般命題的模糊意識，这些命題有如，

你不得杀人，你应关心你的福利和你的家庭的福利。誠然，法官和士兵不仅有权而且有义务杀人，但是，杀哪种人和在什么情况下杀人是許可的而且是义务，都有詳确的規定。所以那怕是我的福利或我家庭的福利，都要服从更高的目的，被降到次要地位，而成为手段。可是标志某种行为为罪行的，不是依然模糊的而受制于某种辯証法的那种普遍性，相反地，它早具有客观上已經确定的界限。現在，被設定为与罪行的这种規定相对立的东西，以及仿佛可以从罪行中除去犯罪性質的那种东西，就是正当目的，它无非是关于善的和更善的东西的主观意見。这种情况同样就是意志死抱住抽象的善不放，这就是說，一切关于善恶邪正的、自在自为地存在而且有效的規定都被一笔勾消，而这种善恶邪正的規定都被归結为个人的感情，表象和偏好。

主观意見終于被宣示为法和义务的規則，因为

（五）把某种东西視为正当的这种信念似乎該是規定行为的倫理本性的那种东西。我們所希求的善尙未具有任何內容，而信念的原则則更肯定，把某种行为归屬于善之下的規定只是主体权限范圍內的事。在这种情况下，甚至倫理客观性的假象也完全消失了。这种学說是与屢次被提到的那种自命哲学有直接联系，这种自命哲学否定有可能認識眞理，然而倫理的命令正是精神作为意志的眞理，也就是精神在自我实現中的合理性。由于这种哲学把对眞理的認識宣称为越出認識范圍的（照他們看来認識只限于現象方面）空虛的自負，于是在行为方面也必然直接以显現的东西作为原則，从而把倫理性的东西設定在个人特有的世界观和他特殊的信念中。哲学就这样地衰退頹廢，这当然最初只是作为学院式的廢話，从而是一件非常平凡无足輕重的事件出現于世，但这种观点必然

要深入到倫理——哲学的一个重要部門——而成为倫理的观点，到了那个时候，它这种观点的眞正意义才会显現于現实界，而为現实界所領会。

由于行为的倫理本性完全是主观信念所規定的这种观点傳播很广，所以从前人們所常談的伪善，如今几乎已不再成为問題了。其实，品定邪恶为伪善是以下述为基础的：某些行为是自在自为地屬于犯过、罪恶和犯罪之类，又犯錯誤的人必然知道这些行为的本性，因为卽使在假装中他濫用虔敬和正直的原則和外表上行为，他也必然知道并承認这些原則和行为的。換句話說，关于邪恶，一般总是假定，認識善和知道善与恶的区别乃是每个人的义务。但无論如何，有一个絕对的要求，卽任何人不得从事罪恶和犯罪的行为，人旣然是人而不是禽兽，这种行为就必須作为罪恶或罪行而归責于他。但是，如果好心腸、善良意图和主观信念被宣布为行为的价值所由来，那末什么伪善和邪恶都沒有了，一个人不論做什么，他都可通过对善良意图和动机的反思而知道在做某种善的东西，而且通过他的信念的环节，他所做的事也就成为善的了①。这样就再沒有什么自在自为的罪行和罪恶了，代替上述那种坦直而自由的、頑强的、干脆的罪人，出現了凭借意图和信念而完全得到辯解的意識。在行动中所抱的善良意图以及我对这一

① “他感到完全具有信心，对这一点我是絕不怀疑。但是世間多少人不是开始都由于这种确信的感覺而干出了罪大恶极的勾当！所以，如果一切都根据这种理由而得到饒恕，那末对于善与恶的決定、荣与辱的決定，不再可能有任何合理的判断了。于是瘋癲将与理性具有同等的权利，換句話說，理性将不再有任何权利，不再有任何效力和威信；理性的呼声变成了空谷之音，而眞理就在完全不怀疑的人这一边了！

这种寬容完全对于无理性有利，結果所届，殊屬不堪設想。”

雅可比給霍尔麦伯爵的信，論斯托尔堡伯爵改变宗教信仰，1800年8月5日于奥依丁（載《布倫奴斯》，柏林，1802年8月号）。

点的信念，就可使我的行为成为善的。我們在判断和評估一种行为时，如果依照这种原则，那只好以行为人的意图和信念即他的信仰作为标准。然而他的这种信仰不是象基督要求信仰客观眞理的那种意义上的信仰，因此，对具有虛伪信仰的人，即具有內容上是坏的信念的人，所作的判断也是坏的，即与其坏的內容相适应的。相反地，他的这种信仰指忠于信念而言，这里要問的是：人在行动中是否一直对他的信念保持忠誠，这是形式的主观的忠誠，它成为义务的唯一尺度。

在这种信念的原则之下，由于信念同时被規定为某种主观的东西，所以錯誤可能性这种思想也必然会冒出来，这一点从而含有絕对規律这一前提。但是規律不会行动，只有現实的人才会行动。根据上述原则，在評估人的行为时，唯一重要的是，看他在何种程度上把上述規律采納在他的信念中。但是，如果按照这种原则，应当根据上述規律作出評价的，即应当一般地据此来測定的，不是行为，那就看不出上述規律究竟是为什么的和有什么用处。这种規律就蛻变为具文，事实上就成为空洞字句。其实，它只有通过我的信念才能成为一种規律，成为使我負义务和对我具有約束力的东西。

这种規律得主張本身具有神的或国家的权威，甚至具有数千年之久的权威；在这几千年中它是人类和人的一切行动及命运賴以联結起来和巩固地存在的一根紐带，——这就是一些包含着无数个人的信念的权威。但是我也可把我的个别信念的权威跟它們对抗，因为作为我的主观信念，它的唯一有效性就是权威。初看起来这好象是自負透頂，但根据主观信念是唯一尺度这个原则，那就根本不是自負了。

即使理性和良心——究非淺薄科学和恶劣詭辯所能驅除的——由于高度的前后不一致，而承認錯誤的可能性，但是把

犯罪和一般的恶說成是一种錯誤，那就把錯誤縮減到最小限度。其实，过錯是人的常事，誰不曾在这一点或那一点上有过錯誤呢？我昨天中午吃的是卷心菜还是白菜呢？关于无数重要和不重要的事情，都可以有錯誤。但是，如果一切都以信念的主观性和坚持信念为轉移，那末重要和不重要事情之間的区别也就消失了。但是，上述承認有可能犯錯誤这种高度的前后不一致，系根源于事物的本性，如果換一个論調，說成恶的信念只是一种錯誤，那它实际上就轉变为另一个前后不一致——不誠实的前后不一致。一方面既然說，信念应該是倫理性的东西和人类最高价值的根据，从而被宣布为至高无上和神圣的东西，另一方面又說一切問題都是关于錯誤，我的信念是一种卑不足道的和偶然的东西，其实是某种外在的东西，可能这样地或那样地对我出現。事实上，如果我不能認識眞理，則我之所謂确信是极其无聊而卑不足道的。所以我无論怎么想，反正都是一样；存在我的思考中的，只是那种空洞的善，理智的抽象。

此外还应該注意的是，根据以信念为理由来作辯解的这个原則，可以得出，在应付他人反对我的行为所采取的行为方式时，我得承認他們是完全正当的，因为至少他們依据他們的信仰和信念主張我的行为为犯罪；根据这种邏輯，我不仅自始得不到任何东西，甚至反而从自由和光荣的地位降到不自由和不光荣的情况。这就是說，我感覚到正义——在它的抽象形态中既是他人的也是我的——只是他人的主观信念，而在它对我实行的时候，我認为自己只是遭到外力的强制。

（六）最后，这种主观性在它的最高形式中才被完全領会和表达出来，这种最高形式借用柏拉图的名称就是叫做諷刺(Ironile)的那种形态。不过这里仅仅从柏拉图那里借用名称

而已。他用这个詞①描述苏格拉底在个人談話中所应用的一种談論方式，那时苏格拉底是为了維护眞理和正义的理念，反对无教养者和詭辯家的荒誕思想。但是，苏格拉底用諷刺的方式所处理的，只是那种类型的意識，而不是理念自身。諷刺仅仅是用来反对人的一种談話态度。除了用来对人以外，思想的本質运动却是一种辯証法。柏拉图远沒有把辯証的东西本身，更沒有把諷刺看做最后的东西和理念本身，相反地，他結束了思想——完全是主观意見——的起伏消长，而使之沒入于理念的实体性中②。

① 参閱柏拉图:《理想国》，第337节 a；黑格尔:《哲学史講演录》，第2卷，三联書店1956年版，第54—57頁。——譯者

② 我的同事已故索尔格尔教授(K. W. F. 索尔格尔，1780—1819年。——拉松版)从弗里德里希·封·施雷格尔那里采用了諷刺这一个詞。施雷格尔在其著述生涯早期就已使用它，并把它提高到指上述那种知道自己是至高无上的主观性的原則而言。但索尔格尔教授所見則异于这一規定，他采取了較好的意义，他具有哲学的識見，他抓住并強調主要是施雷格尔的观点中眞正辯証的一面，即思辨考察的运动脉搏这一面。但是我不能完全明白他，也不能同意他在他最后的內容丰富的著作中所闡明的概念，这部著作是对奥古斯特·威廉·封·施雷格尔的《戏剧艺术和文学的講演》的詳尽批判(《維也納年鉴》，第7卷，第90頁以下)。索尔格尔在該《年鉴》第92頁上說，"眞正的諷刺是从下述观点出发的：人既然生活在現在这个世界中，他只能在这个世界中完成他的使命，而且也是从这个詞的最崇高意义說。如果我們相信可以超脫有限的目的，那末所有这种想法都是虛无而空洞的妄想。就算是最高的东西，对我們的行为来說，也只是采取被限制的和有限的形态而存在的。"如果我們沒有理解錯的話，这是柏拉图的学說，并且为了反对他在同处已經提到过的、企图达到(抽象)无限而作的空虛努力，他的話說得眞对。但是，說最高的东西是跟倫理性的东西——而倫理性的东西本質上是現实生活和行为——同样采取被限制的和有限的形态这一句話，与說最高的东西是有限的目的这一句話，其間大有区別。外部形态，有限的东西的形式，未曾絲毫从倫理生活的內容中夺去其本身所固有的实体性和有限性。索尔格尔繼續說："正因为这个緣故，它(最高的东西)在我們內部是和最低的东西同样无价值的，而且必然会同我們和我們无价值的感官一起消灭的。其实最高的东西只有在神那里存在着，当它在我們內部消灭时，它就轉化而成为神的东西，这种神的东西如果沒有它的直接現在——这正是在我們的現实消灭时显示出来的，——那我們就对它沒有份儿。但是，直接用人世事件本身来說明这种过程的那种心情就是悲剧的諷刺。"关于随便用諷刺这名詞的問題，姑且不管，但是說最高的东西跟我們的虛无性同归于尽，又我們的現实消

这里所应該考察的，还有把自己看作最終审的主观性的頂峰，这不可能是别的，而仍然只是那种自命为眞理、法和义务的仲裁員和裁判員的主观性，它早在上述各种形式中潛在地存在着。所以这种主观性就在于，它的确知道倫理性的客观东西，但却沒有舍身忘我地浸沉于它——倫理性的东西——的認眞的东西中，并根据它而行动。相反地，这种主观性只是与倫理性的东西保持着若即若离的关系，它知道自己是如此希求和决定的主体，虽然它同样可以希求别的东西，作出别种决定。

它說，您事实上承認一种規律，而且尊重它作为絕对存在的东西；我也是这样，不过我比您更进一步，我越出了規律，并且还能把它变成这样或那样。事物說不上是优越的，我才是

灭时神的东西才显示出来，这些話却不大明了。又如同上《年鉴》第91頁上說："我們看到主人公們，不仅在成就方面，而且在它們的来源和价值方面，錯認了在他們的情緒和感情中最高貴和最优美的东西，甚至最好的东西本身毁灭了，我們才提高了自己。"最高的倫理性人物的悲慘下場之所以能使我們发生兴趣（驕矜万恶的流氓罪犯的公正下場，如現代悲剧《罪过》——繆尔納作品，拉松版——中的主人公就是一个例子，虽然是刑法上一个有兴趣的問題，但是我們这里所討論的眞正艺术对它絲毫不感覺兴趣），使我們提高，并使我們与所发生的事調和，只是因为这些人物作为具有同等权利的各种不同倫理力量在彼此对立中出現，它們由于某种不幸而发生冲突；又因为其結果是这些人物由于跟倫理性的东西相对立而获有罪責。于是在这种情况下产生了双方的法与不法，从而眞正倫理理念，經过純化并克服了这种片面性之后，就在我們心目中得到調和。所以所毁灭的不是在我們內部最高的东西。我們并不是在最好的东西的毁灭中，而是相反地在眞的东西的胜利中得到提高的。正是这一点构成古代悲剧眞实的、純倫理的旨趣（在浪漫派的悲剧中这一規定受到若干修正——参閱黑格尔：《美学》，全集，第10卷，第2版，1843年，第542頁以下。——拉松版）。以上这些論点，我在《精神現象学》中业經詳加論述（第404頁以下，并参閱683頁）（《精神現象学》，即哲学丛書，第114卷，第305頁以下，第47頁以下。——拉松版）。但是，倫理理念之現实地和現存地存在于倫理世界中，就沒有那种冲突的不幸，也沒有个人由于这种不幸而遭到毁灭的事。这种最高的东西并沒有在它的現实中作为无价值的东西显示出来，这一点正是实在的倫理性的实存即国家所企图达到的目的，并予以实行的，也是倫理性的自我意識在国家中所占有、直覺和知道的东西，以及能为思維的認識所理解的。

优越的，才是規律和事物的主宰者，我可以玩弄它們，如同我玩弄我的偏好一样，而且在这种諷刺的意識中，我使最高的东西毀灭，而沾沾自喜。这种形态的主观性不仅使权利、义务和法的一切倫理的內容变成虛无——它就是恶，甚至是彻头彻尾的普遍的恶，——而且还加上它的形式是一种主观的虛无性，它知道自己是缺乏一切內容的虛无，并在这种知識中知道自己是絕对者。

我在《精神現象学》第605頁以下①曾經論述这种絕对的自我满足是怎样地不安于孤僻的自我崇拜，它还会組成一种共同体，它的紐带和实体大旨就是：相互保証善心善意，欢享这种彼此的純洁性，以及，而且尤其是对这种自己知道、自己表达的荣耀和对保护培养这种經驗的荣耀所感到的神清气爽。我又曾論述一种叫做美的灵魂、一种更高貴的主观性怎样地把一切客观性都目为虛无，从而連自己也因丧失一切現实性而消灭；这种美的灵魂乃是主观性的另一种形态，它同我們这里所考察的其他各种形态是血脉相联的。上述种种可以参閱《精神現象学》中良心章全部，尤其是討論关于向更高阶段过渡的那一部分，虽然这一阶段是具有不同的規定的。

补充（道德的詭辯）一般观念可以再进一步把恶的意志曲解为善的假象。它虽然不能改变恶的本性，但可給恶以好象是善的假象。因为任何行为都有其肯定的一面，又因为与恶相反的那种善的規定同样是屬于肯定的方面，所以我可以主張我的行为在与我的意图相关中是善的。因此，不仅在意識上，而且在肯定的方面，恶是与善相結合的。如果自我意識对着他人号称自己的行为是善的，那末这种主观性的形式是伪

① 《精神現象学》，拉松版，第419頁以下。——拉松版

善。但是，如果它竟主張它的作为本身是善的，那末这是自命为絕对者的那种最高峰的主观性。对这种主观性来說，什么絕对的善和絕对的恶都消失了，它就可随心所欲，装成各种样子。这正是絕对詭辯的观点，这种詭辯儼然以立法者自居，幷根据其任性来区别善恶。至于伪善，尤其例如宗教方面的伪君子（塔尔丘夫[1]之流），他們遵循一切宗教仪式，外表上也十分虔敬，但是另一方面，他們为所欲为。关于伪善最近談得很少了，这一方面由于非难伪善似乎失之过酷，另一方面因为伪善或多或少不再以直接的形态出現了。这种露骨的謊騙，这种善的伪装今天已經变得太透明了，誰都能把它拆穿，另一方面，自从人們教养得到提高，而把善恶的对立削弱以来，一手为善一手作恶的这种分离現象已不再見。反之，現在伪善采取了更精巧的形态，这就是盖然論的形态。它的含义是：行为人根据自己的良心企图把犯規行为設想为一种善行。这种学說，只有当道德和善由权威来决定时才会发生；其結果，有多少个权威，就有多少个把恶主張为善的理由。精于良心学的神学家們，尤其是耶穌教会教徒，曾經加工精制諸如此类的良心事件，幷使这种事件的数量无限增加。

現在这些事件已被加工精制得十分細膩，于是难免产生許多冲突，善恶的对立已成为极不分明，以致在个别場合出現善恶顚倒的現象。人們所要求的，只是盖然的东西，即接近于善的东西，它可以得到某种理由或由某种权威的証明。因之这种观点所具有的独特性質是：它仅仅包含着抽象的东西，至于具体的內容則被主張为某种非本質的东西，因而倒是一直被交托給单純意見。这样，誰都可以犯罪，而誰都是立志为善

---

① 莫里哀的名著“Tartuffe”喜剧中的主人公。——譯者

的。例如，恶人被杀时，就可从肯定的方面来說，杀他是为了反抗恶，是想减少恶。現在，从盖然論再进一步，就不再是他人的权威和主張的問題，而是主体本身即他的信念的問題了，因为只有通过他的信念某种东西才能成为善的。这里的缺陷就在于一切但凭信念，自在自为地存在的法已不复存在。然而对后者来說，这种信念只不过是形式而已。我在做某事时，我还是依据風俗习慣，还是因为我受到風俗习慣中所含的眞理的驅使，这当然不是无足輕重的。但是客观眞理跟我的信念仍然是不同的，信念并无善恶之分。信念始終是信念，只有我所不确信的东西才算是恶的。現在，这种观点是一种抹煞善的最高观点，人們承認这种观点也会犯錯誤的，在这种情况下，它又不免从高处下降而变为偶然的东西，并且看来沒有資格受人尊敬。但是这种主观性的形式就是諷刺，就是这样一种意識，即这种信念的原則不値一文，而在这种最高标准中占支配地位的只是任性。这种观点严格地說是导源于費希特的哲学，費希特的哲学宣称自我是絕对的东西，即絕对确信，普遍的自我性，由此进一步发展而达到客观性。关于費希特本人，严格地不能說他在实踐的領域中把主体的任性作为原則，但是后来費里特里希·封·施雷格尔在特殊自我性的意义上，把这个特殊物本身在美和善的方面奉之为神，其結果，客观的善仅仅变成了我的信念的产品，只从我那里得到支持，而且我作为主人和主宰者，既可使它出現也可使它消灭。在我与某种客观的东西发生关系时，这种客观的东西就会馬上在我的眼前消失。这样，我凌空飄蕩，俯瞰广闊无垠的空間，喚出各种形态，而又把它們消灭。主观性的这种最高形态只有在高度文化的时期才能产生，这时信仰的誠摯性扫地以尽，而它的本質仅仅是一切皆空。

从道德向倫理的过渡

第 141 节

善是自由的实体性的普遍物，但仍然是抽象的东西，因此它要求各种规定以及决定这些规定的原則，虽然这种原則是与善同一的。同样，良心作为起規定作用的純粹抽象的原則，也要求它所作的各种規定具有普遍性和客观性。如果两者各自保持原样而上升为独立的整体，它們就都成为无規定性的东西，而应被規定的了。但是，这两个相对整体溶合为絕对同一，早已自在地完成了，因为意識到在它的虛无性中逐漸消逝的这种主观性的純自我确信，跟善的抽象普遍性是同一的。善和主观意志的这一具体同一以及两者的眞理就是倫理。

附釋 关于概念的这种过渡的詳情，在邏輯中已經闡明。这里所要談的是，局限的和有限的东西——这里是抽象的只是应然的善和同样抽象的应是善的主观性——的本性，在它自身中有其对立面，即善以它的現实性为对立面，主观性（倫理成为現实的这个环节）以善为对立面；但由于它們是片面的，所以它們尚未被設定为自在地存在的东西。它們在它們的否定性中才达到这种被設定的地位，这就是說，在它們的片面性中，那时它們的每一个都不欲在自身中具有自在地存在的东西——善沒有了主观性和規定，决定者即主观性沒有了自在地存在的东西，——它們构成为独立的整体，于是两者就被揚弃从而降为环节，即概念的环节。这一概念是作为两者的統一而显現，并因其各个环节这样地被設定而获得实在性，从而，作为理念而存在，理念就是已把自己的种种規定发展成为实在性，同时在这些規定的同一中作为其自在地存在的本質而存在的概念。

直接作为法而存在的自由的定在，在自我意識的反思中被規定为善，現在，这里要过渡到的是第三个阶段，它是这个善和主观性的眞理，所以同时也是主观性和法的眞理。

倫理性的东西是主观情緒，但又是自在地存在的法的情緒。这一理念是自由概念的眞理，这一点不是什么被假定的，也不是从感情或其他什么地方采取来的，而是在哲学上应予以証明的道理。这一道理的演繹完全包含在下述事实中：即法和道德的自我意識在它們自身中都表明返回于作为其成果的理念。那些認为在哲学中沒有証明和演繹也行的人們，表明他們离开懂得什么是哲学这种初步思想还很远，他們尽可以談别的，但是在哲学中，如果想不用概念立論，那就沒有参加談論的权利。

补充(抽象法和道德的片面性) 到此为止所考察的两种原則即抽象的善和良心，都缺少它的对立面。抽象的善消融为完全无力的东西，而可由我加入任何內容，精神的主观性也因其欠缺客观的意义，而同样是缺乏內容的。所以为了摆脫空虛性和否定性的痛苦，就产生了对客观性的渴望，人們宁願在这客观性中降为奴僕，完全依从。最近有許多新教徒之所以轉入天主教，就因为发見其內心空虛，于是便想抓到某种結实的东西、某种支持或某种权威，虽然，結果他們所拿到手的不是思想上稳固的东西。主观的善和客观的、自在自为地存在的善的統一就是倫理，在倫理中产生了根据概念的調和。其实，如果道德是从主观性方面来看的一般意志的形式，那末倫理不仅仅是主观的形式和意志的自我規定，而且还是以意志的概念即自由为內容的。无論法的东西和道德的东西都不能自为地实存，而必須以倫理的东西为其承担者和基础，因为法欠缺主观性的环节，而道德則仅仅具有主观性的环节，所以

法和道德本身都缺乏現实性。只有无限的东西即理念，才是現实的。法不过是整体的一个分支或是象藤类植物，攀緣在自在自为地屹立着的树上。

第三篇　倫理

第 142 节

倫理是自由的理念。它是活的善，这活的善在自我意識中具有它的知識和意志，通过自我意識的行动而达到它的現实性；另一方面自我意識在倫理性的存在中具有它的絕对基础和起推动作用的目的。因此，倫理就是成为現存世界和自我意識本性的那种自由的概念。

第 143 节

因为意志的概念和它的定在(即特殊意志)的这种統一就是知識，所以就有了对理念的这两个环节的差别的意識，这就是說，現在这两个环节的每一个就其本身說来都是理念的整体，都是以理念的整体为它的基础和內容的。①

第 144 节

（甲）代替抽象的善的那客观倫理，通过作为无限形式的主观性而成为具体的实体。具体的实体因而在自己內部設定了差别，从而这些差别都是由概念規定的，并且由于这些差别，倫理就有了固定的內容。这种內容是自为地必然的，并且超出主观意見和偏好而存在的。这些差别就是自在自为地存在的規章制度。

补充(实体性的倫理)　整个倫理既有客观环节，又有主观环节，但是两者都只是倫理的形式。这里，善就是实体，就是

① 这两个整体分别在下面第 144—5 节和第 146—7 节中說明。——譯者

說在客观的东西中充滿着主观性。如果我們从客观方面来观察倫理，那末可以說，人們在其中不自覚具有倫理观念。安悌果尼[①]就是从这一含义宣称，誰也不知道法律是从什么地方来的；法律是永恒的，这就是說，法律是自在自为地存在的，它們是从事物本性中产生出来的規定。但是这个实体性的东西同样具有意識，尽管这种意識总是处在环节的地位的。

第 145 节

倫理性的东西就是理念的这些規定的体系，这一点构成了倫理性的东西的合理性。因此，倫理性的东西就是自由，或自在自为地存在的意志，并且表現为客观的东西，必然性的圓圈。这个必然性的圓圈的各个环节就是調整个人生活的那些倫理力量。个人对这些力量的关系乃是偶性对实体的关系，正是在个人中，这些力量才被观念着，而具有显現的形态和現实性。

补充（倫理性的实体和个人） 因为倫理性的規定构成自由的概念，所以这些倫理性的規定就是个人的实体性或普遍本質，个人只是作为一种偶性的东西同它发生关系。个人存在与否，对客观倫理說来是无所謂的，唯有客观倫理才是永恒的，并且是調整个人生活的力量。因此，人类把倫理看作是永恒的正义，是自在自为地存在的神，在这些神面前，个人的忙忙碌碌不过是玩蹺蹺板的游戏罢了。

第 146 节

（乙） 实体在它这种現实的自我意識中認識自己，从而就是認識的客体。倫理性的实体，它的法律和权力，一方面作为对象，

① 古希腊悲剧作家索福客勒所編的悲剧《安悌果尼》中的主人公；正确引文，参閱本書第 166 节附释。——譯者

对主体說来都是存在的，而且是独立地——从独立这一詞的最高涵义来說——存在着，它們是絕对的权威和力量，要比自然界的存在无限巩固。

附釋　日、月、山、河以及我們周圍的一切自然物体都存在着。它們对意識所具有的权威，不仅在于它們是存在着的而已，而且在于它們具有一种特殊本性。意識承認这种本性，而且在对待这些物体并在处理和利用它們时，总是順应着这种本性的。至于倫理性的法律所具有的权威是无限崇高的，因为自然物体只是极其表面地、支离破碎地体現着合理性，而且把合理性隐藏在偶然性的外观中。

第 147 节

另一方面，倫理性的实体，它的法律和权力，对主体說来，不是一种陌生的东西，相反地，主体的精神証明它們是它所特有的本質。在它的这种本質中主体感覚到自己的价値，并且象在自己的、同自己沒有区别的要素中一样地生活着。这是一种甚至比信仰和信任更其同一的直接关系。

附釋　信仰和信任是和反思一同开始出現的，并以表象和差别为前提。例如，信仰多神教和是一个多神教徒这两者不是一回事。倫理性的东西在其中成为自我意識的現实生命力的那种关系，或更确切些說，那种缺乏关系的同一，誠然可以轉变为信仰和信念的关系，和轉变为通过进一步反思而产生的关系，即依据某些原因所作出的判断——这些原因在开始时可能是某些特殊目的、利益和考虑，是恐惧或希望，或者是历史情况；然而充分認識这种同一則屬于能思維的概念的事。

第 148 节

法律和权力这些实体性的规定，对个人說来是一些义务，并拘束着他的意志的，因为个人作为主观的东西和在本身中沒有規定性的东西，或者作为被規定了的特殊的东西，是同这些法律和权力有差别，因而把它們作为他的实体性的东西来对待的。

附釋　倫理学中的义务論，如果是指一种客观学說，就不应包括在道德主观性的空洞原則中，因为这个原則不規定任何东西(第 134 节)。因此，这种义务論就是倫理必然性的圓圈的系統发展，将在这里第三篇中加以論述。这一論述不同于义务論的形式，其不同之处仅仅在于，下述各种倫理性的規定都表現为必然的关系，并且論述到此为止，而不再給每一規定加上結語說：“因此，这一規定对人們說来是一种义务。”

义务論不是一种哲学科学，它从現存的关系中获取它的素材，并表明这种素材同本人观念的联系，或同到处出現的原則以及思想、目的、冲动和感觉等等的联系。它还能把每一种义务，在与其他倫理关系相关中、与福利和意見相关中所产生的其他后果作为理由而补充进去。但是一种內在的、彻底的义务論不外是由于自由的理念而是必然的、因此是現实的那些关系在它們全部范圍內即在国家中的发展。

第 149 节

具有拘束力的义务，只是对沒有規定性的主观性或抽象的自由、和对自然意志的冲动或道德意志（它任意規定沒有規定性的善）的冲动，才是一种限制。但是在义务中个人毋宁說是获得了解放。一方面，他旣擺脫了对赤裸裸的自然冲动的依附状态，在关于应做什么、可做什么这种道德反思中，又擺脫了他作为主观特殊性

所陷入的困境；另一方面，他摆脫了沒有規定性的主观性，这种主观性沒有达到定在，也沒有达到行为的客观規定性，而仍停留在自己內部，并缺乏現实性。在义务中，个人得到解放而达到了实体性的自由。

补充（作为向自由前进的义务） 义务仅仅限制主观性的任性，并且仅仅冲击主观性所死抱住的抽象的善。当人們說，我們要自由，这句話的意思最初只是：我們要抽象的自由，因此国家的一切規定和組織便都成了对这种自由的限制。所以，义务所限制的并不是自由，而只是自由的抽象，即不自由。义务就是达到本質、获得肯定的自由。

第150节

倫理性的东西，如果在本性所規定的个人性格本身中得到反映，那便是德。这种德，如果仅仅表現为个人单純地适合其所应尽——按照其所处的地位——的义务，那就是正直。

附釋 一个人必須做些什么，应該尽些什么义务，才能成为有德的人，这在倫理性的共同体中是容易談出的：他只須做在他的环境中所已指出的、明确的和他所熟知的事就行了。正直是在法和倫理上对他要求的普遍物。但从道德观点看，正直容易显現为一种較低級的东西，人們还必須超越正直而对自己和別人要求更高的东西；其实，要成为某种特殊的东西这种渴望，不会滿足于自在自为的存在和普遍的东西；它只有在例外情形中才能获得独特性的意識。

正直的各个不同方面都同样可以叫做德，因为它們都同样是个人的特質（虽然同別人比起来，并不显得特别）。但是关于德的言論，容易迹近空話，因为这种言論尽是講些抽象的和沒有規定性的东西，并且这种言論中的論据和闡明都是

对着作为一种任性或主观偏好的个人而提出的。在現存倫理状态中，当它的各种关系已經得到充分发展和实現的时候，眞正的德只有在非常环境中以及在那些关系的冲突中，才有地位并获得实現。冲突必須是眞正的，因为道德的反思可以到处为自己的目的制造冲突，并且使自己意識到是某种特殊物，意識到已經作出了牺牲。正因为如此，所以当社会和共同体还处在未开化状态时，尤其可以常常看到德本身的形式，因为在这里，倫理性的东西及其实現在很大程度上是个人偏好和个人特殊天才的表現。例如，古人特别对于海格立斯認为是有德的。又在古代国家，倫理还沒有成长为独立发展和客观性这样一种自由体系，这个缺陷就必須由个人特有的天才来弥补。

因为关于德的学說不是一种单純的义务論，它包含着以自然規定性为基础的个性的特殊方面，所以它就是一部精神自然史。

因为德是倫理性的东西而应用于特殊物，又因为从这个主观方面来看德是某种沒有規定性的东西，所以对德的規定就出現了較多和較少的量的因素。因此对德的考察势必导致同德相对立的缺点或邪恶。亚里士多德正是这样做的，他按照德的正确涵义，把特殊的德規定成为既不过多也不过少的中間物。

采取义务的形式、然后采取德的形式的那种內容，与具有冲动的形式的那种內容是相同的（第 19 节附釋）。冲动也同样以这种內容为其基础。但是，因为在冲动中这种內容还是屬于直接意志和本性感覚，而沒有发展到倫理性的規定的高度，所以冲动同义务和德具有共同的內容，而这个內容仅仅是一个抽象的对象。这个对象因为本身沒有規定性，所以不

含有划分冲动善恶的界限，或者抽象地从肯定的方面看，冲动是善的，或者抽象地从否定的方面看，冲动是恶的（第 18 节）。

补充（作为个人造詣的德） 一个人做了这样或那样一件合乎倫理的事，还不能就說他是有德的；只有当这种行为方式成为他性格中的固定要素时，他才可以說是有德的。德毋宁应該說是一种倫理上的造詣。如果我們現在已經不象以前那样常談德，这是因为倫理已經不再是特殊个人性格的形式了。在世界各民族中，法国人最常談德，这是因为在他們看来个人的倫理生活在更大程度上屬于个人特性和行为的自然方式的問題。德国人則相反，他們更习慣于沉思，因此同一內容在德国人就采取了普遍性的形式。

第 151 节

但在跟个人現实性的簡单同一中，倫理性的东西就表現为这些个人的普遍行为方式，即表現为風尙。对倫理事物的习慣，成为取代最初純粹自然意志的第二天性，它是滲透在习慣定在中的灵魂，是习慣定在的意义和現实。它是象世界一般地活着和現存着的精神，这种精神的实体就这样地初次作为精神而存在。

补充（風尙、教育、习慣） 風尙是屬于自由精神方面的規律，正如自然界有自己的規律，动物、树木、太阳都遵循着自己的規律一样。法和道德还沒有达到叫做風尙的那种东西，即精神。在法中，特殊性还不是概念的特殊性，而只是自然意志的特殊性。同样，在道德的观点上，自我意識也还不是精神的意識，在那里問題只在于主体在他本身中的价值，就是說，主体按照善的东西比照恶的东西来規定自己，但他还具有任性的形式。反之，在这里，即在倫理的观点上，意志才是精神的意志，而且具有与自己相适应的实体性的內容。教育学是使

人們合乎倫理的一种艺术。它把人看做是自然的，它向他指出再生的道路，使他的原来天性轉变为另一种天性，即精神的天性，也就是使这种精神的东西成为他的习惯。在习慣中，自然意志和主观意志之間的对立消失了，主体內部的斗爭平息了，于是习慣成为倫理的一部分，也象它成为哲学思想的一部分一样，因为哲学思想要求訓練精神以反对任性的想法，并要求对这些任性的想法加以破坏和克服，来替合乎理性的思維扫淸道路。又人死于习慣，这就是說，当他完全习慣于生活，精神和肉体都已变得迟鈍，而且主观意識和精神活动之間的对立也已消失了，这时他就死了。因为一个人之所以在活动，是因为他还沒有达到某种目的；而在爭取达到目的时，他就要創造自己发揮自己。目的一經达到，活动和生命力也就消失了，接着而来的乃是对一切失去兴趣，也就是精神或肉体的死亡。

第 152 节

倫理实体性就这样地达到了它的法，法也获得了它的实效，这就是說，个人的自我意志和他自身的良心在倫理实体性中消失了，这种良心曾經自为地存在，也曾与倫理实体性相抗衡。当他成为倫理性的性格时，他就認識到他的起推动作用的目的就是普遍物，这种普遍物是不受推动的，而是在它的規定中表現为現实的合理性。他还認識到，他的尊严以及他的特殊目的的全部稳定性都建立在这种普遍物中，而且他确在其中达到了他的尊严和目的。主观性本身是实体的絕对形式和实体的实存的現实性，主体同作为他的对象、目的和力量的实体之間的区别，仅仅是形式上的区别，而且这种区别也就同时直接消失。

附釋　主观性构成自由这一概念借以存在的基础（第

106节)。在道德的观点上，主观性还是同自由、即主观性的概念有区别的，但是在倫理的观点上，它是这一概念的实存，而且适合于概念本身。

第 153 节

个人主观地規定为自由的权利，只有在个人屬于倫理性的現实时，才能得到实現，因为只有在这种客观性中，个人对自己自由的确信才具有眞理性，也只有在倫理中个人才实际上占有他本身的实質和他內在的普遍性(第 147 节)。

附釋 一个父亲問:“要在倫理上教育儿子，用什么方法最好”，毕达哥拉斯派的人曾答說(其他人也会作出同样的答覆):“使他成为一个具有良好法律的国家的公民”。

补充(实驗教育) 教育家想把人从日常一般生活中抽出，而在乡村里教育他(如卢梭的爱弥尔)，但这种实驗已經失败，因为企图使人同世界的規律疏隔是不可能的。虽然对青年的教育必須在偏靜的环境中进行，但是切不要以为精神世界的芬芳气味到底不会吹拂这偏靜的地方，也不要以为世界精神的力量是微弱而不能占据这些偏远地带的。个人只有成为良好国家的公民，才能获得自己的权利。

第 154 节

个人对他特殊性的权利也包含在倫理性的实体性中，因为特殊性是倫理性的东西实存的外部現象。

第 155 节

在普遍意志跟特殊意志的这种同一中，义务和权利也就合而为一。通过倫理性的东西，一个人負有多少义务，就享有多少权

利;他享有多少权利,也就負有多少义务。在抽象法的领域,我有权利,別一个人則負有相应的义务; 在道德的領域,对我自己的知識和意志的权利,以及对我自己的福利的权利、还沒有、但是都应当同义务一致起来,而成为客观的。

补充(自由作为权利和义务的統一) 奴隶不可能有义务,只有自由人才有义务。如果一切权利都在一边,一切义务都在另一边,那末整体就要瓦解,因为只有同一才是我們这里所应坚持的基础。

第 156 节

倫理性的实体包含着同自己概念合一的自为地存在的自我意識,它是家庭和民族的現实精神。

补充(倫理性的东西作为具体的現实) 倫理性的东西不象善那样是抽象的,而是强烈地現实的。精神具有現实性,現实性的偶性是个人。因此,在考察倫理时永远只有两种观点可能:或者从实体性出发,或者原子式地进行探討,即以单个的人为基础而逐漸提高。后一种观点是沒有精神的,因为它只能做到集合并列,但是精神不是单一的东西,而是单一物和普遍物的統一。

第 157 节

这一理念的概念只能作为精神,作为認識自己的东西和現实的东西而存在,因为它是它本身的客观化、和通过它各个环节的形式的一种运动。因此它是:

第一. 直接的或自然的倫理精神——家庭。

这种实体性向前推移,丧失了它的統一,进行分解,而达于相对性的观点,于是就成为

第二. 市民社会,这是各个成員作为独立的单个人的联合,因而也就是在形式普遍性中的联合，这种联合是通过成員的需要，通过保障人身和財产的法律制度，和通过維护他們特殊利益和公共利益的外部秩序而建立起来的。这个外部国家

第三. 在实体性的普遍物中，在致力于这种普遍物的公共生活所具有的目的和現实中,即在国家制度中,返回于自身,并在其中統一起来。

第一章　家庭

第158节

作为精神的直接实体性的家庭，以爱为其規定，而爱是精神对自身統一的感覚。因此，在家庭中，人們的情緒就是意識到自己是在这种統一中、即在自在自为地存在的实質中的个体性，从而使自己在其中不是一个独立的人，而成为一个成員。

补充（爱的概念）　所謂爱，一般說来，就是意識到我和別一个人的統一，使我不专为自己而孤立起来；相反地，我只有抛弃我独立的存在，并且知道自己是同別一个人以及別一个人同自己之間的統一，才获得我的自我意識。但爱是感覚，即具有自然形式的倫理。在国家中就不再有这种感覚了，在其中人們所意識到的統一是法律，又在其中內容必然是合乎理性的，而我也必須知道这种內容。爱的第一个环节，就是我不欲成为独立的、孤单的人，我如果是这样的人，就会覚得自己殘缺不全。至于第二个环节是，我在別一个人身上找到了自己，即获得了他人对自己的承認，而別一个人反过来对我亦同。因此，爱是一种最不可思議的矛盾，决非理智所能解决的，因为沒有一种东西能比被否定了的、而我却仍应作为肯定的东西而具有的这一种严格的自我意識更为頑强的了。爱制造矛盾并解决矛盾。作为矛盾的解决，爱就是倫理性的統一。

第159节

个人根据家庭統一体所享有的权利，首先是他在这統一体中

的生活，只有在家庭开始解体，而原来的家庭成員在情緒上和实际上开始成为独立的人的时候，才以权利（作为特定单一性的抽象环节）的形式出現；从前他們在家庭中以之构成一个特定环节的东西，現在他們分别地只是从外部方面（財产、生活費、教育費等等）来接受。

补充（家庭和主观性） 其实，家庭的权利严格說来在于家庭的实体性应具有定在，因此它是反对外在性和反对退出这一統一体的权利。但是，再說一遍，爱是感覚，是一种主观的东西，对于这种主观的东西，統一无能为力。如果要求統一的話，那只能对按本性說来是外在的而不是决定于感覚的东西提出这种要求。

第 160 节

家庭是在以下三个方面完成起来的：

（一）婚姻，即家庭的概念在其直接阶段中所采取的形态；

（二）家庭的財产和地产，即外在的定在，以及对这些財产的照料；

（三）子女的教育和家庭的解体。

第一 婚姻

第 161 节

婚姻作为直接倫理关系首先包括自然生活的环节。因为倫理关系是实体性的关系，所以它包括生活的全部，亦即类及其生命过程的現实（見《哲学全書》，第 167 节以下和第 288 节以下）①。但其次，自然性别的統一只是內在的或自在地存在的，正因为如此，

① 第 3 版，第 220 节以下和第 366 节以下。——拉松版

它在它的实存中純粹是外在的統一，这种統一在自我意識中就轉变为精神的統一，自我意識的爱。

补充（婚姻的概念） 婚姻实質上是倫理关系。以前，特别是大多数关于自然法的著述，只是从肉体方面，从婚姻的自然屬性方面来看待婚姻，因此，它只被看成一种性的关系，而通向婚姻的其他規定的每一条路，一直都被阻塞着。至于把婚姻理解为仅仅是民事契約，这种在康德那里也能看到的观念，同样是粗魯的，因为根据这种观念，双方彼此任意地以个人为訂約的对象，婚姻也就降格为按照契約而互相利用的形式。第三种同样应該受到唾弃的观念，認为婚姻仅仅建立在爱的基础上。爱既是感覚，所以在一切方面都容許偶然性，而这正是倫理性的东西所不应采取的形态。所以，应該对婚姻作更精确的規定如下：婚姻是具有法的意义的倫理性的爱，这样就可以消除爱中一切倏忽卽逝的、反复无常的和赤裸裸主观的因素。

第 162 节

婚姻的主观出发点在很大程度上可能是締結这种关系的当事人双方的特殊爱慕，或者出于父母的事先考慮和安排等等；婚姻的客观出发点則是当事人双方自願同意組成为一个人，同意为那个統一体而抛弃自己自然的和单个的人格。在这一意义上，这种統一乃是作茧自縛，其实这正是他們的解放，因为他們在其中获得了自己实体性的自我意識。

附釋 因此，我們的客观使命和倫理上的义务就在于締結婚姻。婚姻的外在出发点的性質，按事件本性說来，总是偶然的，而且特别以反思的发展水平为轉移的。这里有两个极端，其中一个是，好心腸的父母为他們作好安排，作了一

个开端，然后已被指定在彼此相爱中結合的人，由于他們知道自己的命运，相互熟悉起来，而产生了爱慕。另一个极端則是爱慕首先在当事人即在这两个无限特异化的人的心中出現。

可以認为以上第一个极端是一条更合乎倫理的道路，因为在这条道路上，結婚的决断发生在先，而爱慕产生在后，因而在实际結婚中，决断和爱慕这两个方面就合而为一。

在上述第二个极端中，无限特殊的独特性依照現代世界的主观原則(見上述第 124 节附釋)提出了自己的要求。

但是在以性爱为主題的現代剧本和各种文艺作品中，可以見到彻骨严寒的原質被放到所描述的激情热流中去，因为它們把激情完全同偶然性結合起来，并且把作品的全部兴趣表述为似乎只是依存于这些个人；这对这些个人說来可能是无限重要，但就其本身說来完全不是这么一回事。

补充(婚姻和爱慕) 在不太尊重女性的那些民族中，父母从不征詢子女的意見而任意安排他們的婚事。他們也听从安排，因为感覚的特殊性还沒有提出任何要求。从少女看来，問題只是嫁个丈夫，从男子看来只是娶个妻子。在其他一些情况下，对財产、門第、政治目的等考虑可能成为决定性因素。这里，由于把婚姻当作图达其他目的的手段，所以可能发生巨大困难。相反地，在現代，主观的出发点即恋爱被看作唯一重要因素。大家都理会到必須等待，以俟时机的到来，并且每个人只能把他的爱情用在一个特定人身上。

第 163 节

婚姻的倫理方面在于双方意識到这个統一是实体性的目的，从而也就在于恩爱、信任和个人整个实存的共同性。在这种情緒

和現实中，本性冲动降为自然环节的方式，这个自然环节一旦得到满足就会消灭。至于精神的紐帶則被提升为它作为实体性的东西应有的合法地位，从而超脱了激情和一时特殊偏好等的偶然性，其本身也就成为不可解散的了。

附釋 上面已經指出(第75节)，就其实質基础而言，婚姻不是契約关系，因为婚姻恰恰是这样的东西，即它从契約的观点、从当事人在他們单一性中是独立的人格这一观点出发来揚弃这个观点。由于双方人格的同一化，家庭成为一个人，而其成員則成为偶性(实質上，实体乃是偶性同实体本身的关系——見《哲学全書》，第98节①)。这种同一化就是倫理的精神。这种倫理的精神本身，被剝去了表現在它的定在中即在这些个人和利益(这些利益受到时間和許多其他因素的規定)中的各色各样的外观，就浮現出供人想象的形态，并且曾經作为家神等而受到崇敬。这种倫理的精神一般就是婚姻和家庭的宗教性即家礼之所在。再进一步的抽象化就在于把神或实体性的东西同它的定在相分离，連同对精神統一的感覚和意識，一并固定起来，这就是人們誤謬地所謂"純洁"的爱。这种分离是和僧侶观点相通的，因为僧侶观点把自然生活环节規定为純粹否定的东西；正由于它建立了这种分离，所以就賦予自然生活环节本身以无限重要性。

补充(婚姻的神圣) 婚姻和蓄妾不同。蓄妾主要是滿足自然冲动，而这在婚姻却是次要的。因此，在婚姻中提到性的事件，不会臉紅害臊，而在非婚姻关系中就会引起羞怯。根据同样原因，婚姻本身应視为不能离异的，因为婚姻的目的是倫理性的，它是那样的崇高，以致其他一切都对它显得无能为

① 第3版，第150节。——譯者

力，而且都受它支配。婚姻不应該被激情所破坏，因为激情是服从它的。但是婚姻仅仅就其概念說是不能离异的，其实正如基督所說的：只是“为了你的鉄石心腸”，① 离婚才被認許。因为婚姻含有感覚的环节，所以它不是絕对的，而是不稳定的，且其自身就含有离异的可能性。但是立法必須尽量使这一离异可能性难以实現，以維护倫理的法来反对任性。

第 164 节

契約的訂定本身就包含着所有权的眞实移轉在內(第79节)，同样，庄严地宣布同意建立婚姻这一倫理性的結合以及家庭和自治团体（教会在这方面参加进来是另一規定，不在本書論列之內）② 对它相应的承認和認可，构成了正式結婚和婚姻的現实。只有举行了这种仪式之后，夫妇的結合在倫理上才告成立，因为在举行仪式时所使用的符号，即語言，是精神的东西中最富于精神的定在(第 78 节)，从而使实体性的东西得以完成。其結果，感性的、屬于自然生活的环节，就作为一种屬于倫理結合的外部定在的后果和偶性，而被設定在它的倫理关系中，至于倫理結合則完全在于互爱互助。

附釋 如果有人問，什么才应該是婚姻的主要目的，以便据以制定或評断法規，那么，这一問題应該了解为：婚姻现实的各个方面，哪一方面应該被認为最本質的？其实任何一个方面单独說来都不构成自在自为地存在的內容（即倫理性的东西）的全部范圍。实存的婚姻可能在这一方面或那一方面有所欠缺，而仍无害于婚姻的本質。

---

① 《新約全書》，馬太福音，第 19 章，第 8 节。——譯者

② 参閱本書第 270 节附释第 2 个脚注。——譯者

締結婚姻本身即婚礼把这种結合的本質明示和确認为一种倫理性的东西，凌駕于感覚和特殊傾向等偶然的东西之上。如果这种婚礼只是当作外在的仪式和单純的所謂民事命令，那么这种結婚就沒有其他意义，而似乎只是为了建立和認証民事关系，或者它根本就是一种民事命令或教会命令的赤裸裸的任意。这种命令不仅对婚姻的本性說无足輕重，而且还辱沒了爱的情感，并作为一种异物而破坏这种結合的真摯性，因为，由于命令之故，心情就賦予这种結婚仪式以意义，并把它看作全心全意彼此委身的先决条件。这种意見妄以为自己提供了爱的自由、真摯和完美的最高概念，其实它倒反否認了爱的倫理性，否認了較高的方面，即克制和压抑着单純自然冲动的那一方面，这种克制和压抑早已天然地含蘊在羞怯中，并由于意識达到更多的精神上規定而上升为貞洁和端庄。更确切些說，这种意見排斥了婚姻的倫理規定，这种倫理性的規定在于，当事人的意識从它的自然性和主观性中結晶为对实体物的思想，它不再一直保留着爱慕的偶然性和任性，而是使婚姻的結合擺脫这种任性的領域，使自己在受家神約束中服从实体性的东西。它貶低感性环节，使其受真实的和倫理的婚姻关系的制約、受承認婚姻結合为倫理性的結合的制約。

只有厚顏无耻和支持这种无耻的理智才不能領会实体性的关系的思辨本性，但是倫理上純洁的心情以及基督教民族的立法莫不与这种思辨本性相适应的。

补充（“自由”恋爱） 弗里德里希·封·施雷格尔在所著《卢辛德》一書中和它的一个信徒在《一个匿名者的信札》（卢卑克和萊比錫，1800 年版）中，提出了一种見解，認为結婚仪式是多余的，是一种形式，可以把它抛弃，因为爱才是实体性的东西，甚至爱由于隆重的仪式会丧失它的价值。他們認为

感性地委身于对方对証明爱的自由和眞摯說来是必要的。这种論据对誘奸者說来原不生疏。就男女关系而論，必須指出，女子委身事人就丧失了她的貞操；其在男子則不然，因为他在家庭之外有另一个倫理活动范圍。女子的归宿本質上在于結婚。因此，所要求于她的是：她的爱应采取婚姻的形态，同时爱的各种不同环节应达到它們彼此間眞正合乎理性的关系。

第 165 节

两性的自然規定性通过它們的合理性而获得了理智的和倫理的意义。这种意义为差别所規定，作为概念的那种倫理性的实体性在它本身中分为这种差别，以便从中获得它作为具体統一的生命力。

第 166 节

因此，一种性别是精神而自身分为自为的个人的独立性和对自由普遍性的知識和意志，也就是說分为思辨的思想的那自我意識和对客观的最終目的的希求。另一种性别是保持在統一中的精神，它是采取具体單一性和感覚的形式的那种对实体性的东西的認識和希求。在对外关系中，前一种性别是有力的和主动的，后一种是被动的和主观的。因此，男子的現实的实体性的生活是在国家、在科学等等中，否則就在对外界和对他自己所进行的斗爭和劳动中，所以他只有从他的分解中爭取同自身的独立統一，在家庭中他具有对这个統一的安靜的直观，并过着感覚的主观的倫理生活。至于女子則在家庭中获得她的实体性的規定，她的倫理性的情緒就在于守家礼。

附釋 因此，一本非常推崇家礼的著作，即索福客儷①

① 索福客儷，公元前 496—406，古希腊悲剧作家。——譯者

的《安悌果尼》，說明家礼主要是妇女的法律；它是感覚的主观的实体性的法律，即尚未完全达到現实的內部生活的法律；它是古代的神即冥国鬼神的法律；它是“永恒的法律，誰也不知道它是什么时候出現的”；这种法律是同公共的国家的法律相对立的。这种对立是最高的倫理性的对立，从而也是最高的、悲剧性的对立；該剧本是用女性和男性把这种对立予以个别化（参閱《精神現象学》，第383頁以下，第417頁以下①）。

补充（妇女的教养） 妇女当然可以教养得很好，但是她們天生不配研究較高深的科学、哲学和从事某些艺术創作，这些都要求一种普遍的东西。妇女可能是聪明伶俐，風趣盎然，仪态万方的，但是她們不能达到优美理想的境界。男女的区别正象动物与植物的区别：动物近乎男子的性格，而植物则近乎女子的性格，因为她們的舒展比較安靜，且其舒展是以模糊的感覚上的一致为原則的。如果妇女領导政府，国家将陷于危殆，因为她們不是按普遍物的要求而是按偶然的偏好和意見行事的。妇女——不知怎么回事——仿佛是通过表象的气氛而受到教育，她們在很大程度上是通过实际生活而不是通过获得知識而受到教育的。至于男子則唯有通过思想上的成就和很多技术上的努力，才能达到他的地位。

第167节

婚姻本質上是一夫一妻制，因为置身在这个关系中并委身于这个关系的，乃是人格，是直接的排他的單一性。因此，只有从这种人格全心全意的相互委身中，才能产生婚姻关系的眞理性和眞摯性（实体性的主观形式）。人格如果要达到在他物中意識到他自

① 《精神現象学》，拉松版，第282頁以下，第309頁以下。——拉松版

己的权利,那就必須他物在这同一中是一个人即原子式的單一性,才有可能。

附釋 婚姻,也就是按本質說一夫一妻制,是任何一个共同体的倫理生活所依据的絕对原則之一。因此,婚姻制度被称为神的或英雄的建国事业中的环节之一。

第168节

其次,婚姻是由于本身无限独特的这两性人格的自由委身而产生的,所以在屬于同一血統、彼此熟知和十分亲密的这一范圍內的人,不宜通婚。在这一范圍內,个人相对之間不具有自身独特的人格。因此婚姻必須相反地在疏远的家庭間和异宗的人格間締結。血亲間通婚是違背婚姻的概念的,从而違背眞实的自然的感觉的,因为按照婚姻的概念,婚姻是自由的那倫理性的行动,而不是建立在直接天性及其冲动上的結合。

附釋 人們有时認为婚姻本身不是建立在自然法上,而光是建立在性的本能冲动上,并且还把它看做任意締結的契約。人們有时甚至根据男女人口比数的物質关系来替一夫一妻制找外在的根据,有人光提出幽黯的感情作为禁止血亲通婚的理由。以上这些見解都是以自然状态和法的自然性那种普通观念为根据,而缺乏合理性和自由的概念的。

补充(血亲通婚) 首先,血亲之間通婚已为羞耻之心所不容,但是嫌弃这种通婚在事物的概念中就得到了論証。就是說,已經結合起来的,不可能通过婚姻而初次結合起来。单从自然关系的方面来看,大家都知道,屬于同族动物之間交配而产生的小动物比較弱,因为应予結合的东西,必須首先是分离的。生殖力好比精神力所由以获得再生的对立愈是显明,它就愈强大。亲密、相識和共同活动的习慣都不应該在結婚以

前存在，而应該初次在婚姻关系中发生，这种发展，其內容愈丰富，方面愈多，其价值也愈大。

第 169 节

家庭作为人格来說在所有物中具有它的外在实在性。它只有在采取財富形式的所有物中才具有它的实体性人格的定在。

第二 家庭財富

第 170 节

家庭不但拥有所有物，而且作为普遍的和持續的人格它还需要設置持久的和稳定的产业，即財富。这里，在抽象所有物中单单一个人的特殊需要这一任性环节，以及欲望的自私心，就轉变为对一种共同体的关怀和增益，就是說轉变为一种倫理性的东西。

附釋 在关于国家創立或至少关于文明社会生活創立的傳說中，实施固定的所有制是同实施婚姻制度相联系的。至于上述家庭財富的性質如何，用哪种适当方式来巩固它，这类問題将在市民社会一章中予以解答①。

第 171 节

家庭作为法律上人格，在对他人的关系上，以身为家长的男子为代表。此外，男子主要是出外謀生，关心家庭需要，以及支配和管理家庭財产。这是共同所有物；所以家庭的任何一个成員都沒有特殊所有物，而只对于共有物享有权利。但是这种权利可能同家长的支配权发生冲突，这是因为在家庭中倫理性的情緒还在直接的阶段（第 158 节），于是不免于分歧和偶然性之弊。

---

① 參閱第 199 节以下和第 253 节。——譯者

第 172 节

通过婚姻而組成了新的家庭，这个家庭对它所由来的宗族和家族来說，是一个自为的独立体。它同这些宗族和家族的联系是以自然血統为基础的，但是它本身是以倫理性的爱为基础的。因此，个人所有物同他的婚姻关系有本質上联系，而同他的宗族或家族的联系則較为疏远。

附釋 对夫妻共同财产加以限制的婚姻协定，以及繼續給予女方以法律上輔助等等的安排，只有在婚姻关系由于自然的死亡和离婚等原因而消灭的情况下，才有意义。这些都是保障性的措施，以保証在这种情况下家庭成員各从共有物中取得其应有部分。

补充（亲族和家庭） 許多立法把更大規模的家庭固定下来，并把这种家庭看做是本質上的結合；至于另一种結合，即各个特别家庭的結合，則相反地显得比較次要。例如在古代罗馬法中，在非严格的婚姻关系中的女方，同她的亲族的关系比同她的儿女和丈夫的关系还要密切。又在封建法时代，为了維持 splendor familiae〔門楣光輝〕，于是有必要光把男性算做家庭成員，并以整个大家族为主，至于新成立的小家庭同大家族相比則显得非常渺小。尽管如此，各个新家庭比之疏远的血亲关系是更本質的东西。夫妇与子女組成眞正的核心，以与在某种意义上亦称为“家庭”的东西相对抗。因此，个人的财产关系同婚姻之間的联系必然要比它同疏远的血亲关系之間的联系更为重要。

第三 子女教育和家庭解体

第 173 节

在实体上婚姻的統一只是屬于眞摯和情緒方面的，但在实存上它分为两个主体。在子女身上这种統一本身才成为自为地存在的实存和对象；父母把这种对象卽子女作为他們的爱、他們的实体性的定在而加以爱护。从自然的观点看来，作为父母而直接存在的人这一前提，在这里变成了結果。这是一个世世代代无穷进展的历程，每一代产生下一代而又以前一代为前提；这就是家神的簡单精神在有限自然界中作为类而显示它存在的一种方式。

补充（父母的爱） 在夫妻之間爱的关系还不是客观的，因为他們的感覚虽然是他們的实体性的統一，但是这种統一还沒有客观性。这种客观性父母只有在他們的子女身上才能获得，他們在子女身上才見到他們結合的整体。在子女身上，母亲爱她的丈夫，而父亲爱他的妻子，双方都在子女身上見到了他們的爱客观化了。在財产中，統一只是体現在外在物中，至于在子女身上，它体現在精神的东西中，在其中父母相互恩爱，而子女則得到父母的爱。

第 174 节

子女有被扶养和受教育的权利，其費用由家庭共同財产来負担。父母有要求子女为自己服务——姑且說是服务——的权利，但仅以一般性的照顧家庭为基础，并以此为限。同样，父母矯正子女任性的权利，也是受到教訓和教育子女这一目的所規定的。懲罰的目的不是为了公正本身，而是带有主观的、道德的性質，就是說，对还在受本性迷乱的自由予以警戒，并把普遍物陶鑄到他們的意識和意志中去。

补充（教育子女）　应該怎样做人，靠本能是不行的，而必須努力。子女受教育的权利就是以这一点为根据的。在家长制政体下的人民亦同，他們受到公庫的給养，而不視为独立的人和成年人。因此，所要求于子女的服务，只能具有教育的目的，并与教育有关。这些服务不应以自身为目的，因为把子女当做奴隶，一般說来，是最不合乎倫理的。教育的一个主要环节是紀律，它的涵义就在于破除子女的自我意志，以清除純粹感性的和本性的东西。不得以为这里单靠善就够了，其实直接意志正是根据直接的恣性任意，而不是根据理由和观念行动的。如果对子女提出理由，那就等于听凭他們决定是否要接受这些理由，这样来，一切都以他們的偏好为依据了。由于父母构成普遍的和本質的东西，所以子女需要服从父母。如果不培养子女的服从感——这种服从感使他們产生长大成人的渴望，——他們就会变成唐突孟浪，傲慢无礼。

第 175 节

子女是自在地自由的，而他們的生命则是仅仅体現这种自由的直接定在。因此他們不是物体，既不屬于别人，也不屬于父母。从家庭关系說，对他們所施教育的肯定的目的在于，灌輸倫理原則，而这些原則是采取直接的、还沒有对立面的感覚的那种形式的，这样，他們的心情就有了倫理生活的基础，而在爱、信任和服从中度过它的生活的第一个阶段。又从同一关系說，这种教育还具有否定的目的，就是說，使子女超脫原来所处的自然直接性，而达到独立性和自由的人格，从而达到脫离家庭的自然統一体的能力。

附釋　罗馬时代，子女处于奴隶地位，这是罗馬立法的一大污点。倫理在其最內部和最姣嫩的生命中所受的这种侮辱，是了解罗馬人在世界历史上的地位以及他們的法律形式

主义傾向①的一个最重要关鍵。

儿童所以感到有受教育的必要，乃是出于他們对自己現状不滿的感覚，也就是出于他們要进入所想望的較高阶段即成年人世界的冲动和出于他們长大成人的欲望。游戏論的教育学認为稚气本身就具有自在的价値，于是就把稚气給与儿童，并把認眞的事物和教育本身在儿童面前都降为稚气的形式，但这种形式就連儿童自己也認为不很高明的。这种教育学乃是把自己感到还处在沒有成熟的状态中的儿童，設想为已經成熟，并力求使他們滿足于这种状态。但是这样来，它破坏了、玷辱了他們对更好东西的眞实的、自发的要求。它一方面使儿童对精神世界实体性的关系漠不关心和麻木不仁，另一方面使他們輕視人，因为人自己对儿童表現得象儿童那样稚气可鄙，最后，使他們产生自以为高明的那种虛无心和自負。

补充（儿童的感覚） 作为一个孩子，人必然有一个时期处于为父母所爱和信任的环境中，而理性的东西也必然在他身上表現为他自己特有的主观性。在他幼年时代，母亲的教育尤其重要，因为倫理必須作为一种感覚在儿童心灵中培植起来。必須指出，总的說来，子女之爱父母不及父母之爱子女，这是因为子女正迎着独立自主前进，并日益壮大起来，于是会把父母丢在后面；至于父母則在子女身上获得了他們結合的客观体現。

第 176 节

由于婚姻只是一种直接的倫理理念，所以它是在眞摯的主观情緒和感覚中获得了它的客观現实。它的实存的最初偶然性也就

① 参閱本書第 180 节。——譯者

在这里。强迫結婚既然很少可能发生，同时，当两个主体的情緒和行动变得水火不相容时，也很少可能有单純法的积极的紐带来硬把他們联系在一起。于是遂要求第三个①倫理性的权威来維持婚姻（倫理的实体性）的法，以对抗出于这种敌对情緒的单純的意見，以对抗只是一时脾气的偶然性，如此等等。这种权威把上述各种情形同完全隔閡相区别，只有在确証完全隔閡的情况下才准离婚。

补充（离婚） 因为婚姻所依存的只是主观的、偶然性的感觉，所以它是可以离异的。相反地，国家是不容分裂的，因为国家所依存的乃是法律。誠然，婚姻应該是不可离异的，但我們也只是說“应該”而已。又因为婚姻是倫理性的东西，所以离婚不能听凭任性来决定，而只能通过倫理性的权威来决定，不論是教堂或法院都好。如果好比由于通奸而发生了完全隔閡，那末宗教的权威也必須准其离婚。

第 177 节

家庭的倫理上解体在于，子女經教养而成为自由的人格，被承認为成年人，即具有法律人格，并有能力拥有自己的自由財产和組成自己的家庭。儿子成为家长，女儿成为妻子，从此他們在这一新家庭中具有他們实体性的使命。同这一家庭相比，仅仅构成始基和出发点的第一个家庭就退居次要地位，更不必說宗族了，因为它是一种抽象的，是沒有任何权利的。

第 178 节

由于父母特別是父亲的死亡所引起家庭的自然解体，就財产来說，发生繼承的后果。这种繼承按其本質就是对自在的共同財

① 婚姻当事人双方是其他两个权威。——譯者

产进行独特的占有。这种占有是在有远房亲屬以及在市民社会中个人和家庭各自独立分散的情况下进行的；因此，由于家庭的統一感越来越淡薄，又由于每一次婚姻放弃了以前的家庭关系而組成了新的独立的家庭，这种財产移轉也就越来越不确定。

附釋 有这样的想法：繼承的基础乃是由于死亡而財产成为无主之物，作为无主物，它便归首先占有者所有，而取得占有的多半是亲屬，因为他們通常是死者最接近的人。于是为了維持秩序，这种經常发生的偶然事件就通过实定法而上升为規則。殊不知这种想法忽視了家庭关系的本性。

第 179 节

由于家庭的解体，个人的任性就获得了自由。一方面，他愈加按照单一性的偏好、意見和目的来使用他的全部財产，另一方面，他把周圍一批朋友和熟人等等看成是他的家人，并在遺囑中如此声明，使之发生繼承的法律效果。

附釋 以意志作这样一种財产处理似乎是以这样一批人的組成为其倫理根据。但在組成时有很多的偶然性、任性、追求自私目的的企图等等因素在起作用——尤其是因为这种組成与立遺囑有关，——致使倫理环节变成某种非常模糊的东西。承認有权任意訂立遺囑，很容易造成倫理关系的破坏，并引起卑鄙的鑽营和同样卑鄙的順从。这种承認更使愚昧任性和奸詐狡滑获得机会和权能，把立遺囑人死亡后（那时財产已非为他所有）生效的虛荣的和专横而困扰的条件，同所謂善举和餽贈結合起来。

第 180 节

家庭成員成为独立的法律上人格（第 177 节）这一原則，使在

家庭范圍內部出現了一种任性以及在自然繼承人中間的差别。然而这种任性与差别应当受到严格的限制，以免破坏家庭的基本关系。

附釋 不能把死亡者赤裸裸的直接任性建立为立遺囑权的原則，尤其如果这种任性違反了家庭的实体性的法。其实，主要是家庭对已死家庭成員的心爱和崇敬，才使它在他死后还重視他的任性。这种任性本身不包含任何比家庭法更値得尊重的东西，恰恰相反。又有人認为最后意志的处分之所以有效，就在于別人对它任意承認。这样一种有效性，只有在家庭关系（遺囑处分是它所固有的）变得更加疏远而无效时，才能被認許。如果这种家庭关系实际上存在而又无效的話，那是不合乎倫理的。扩大上述任性的有效性以对抗家庭关系，就等于削弱后者的倫理性。

把家庭內部的这种任性确立为繼承的主要原則，乃是罗馬法的殘酷性和不合倫理性的一部分，上已述及。根据罗馬法，父亲可以把儿子出卖，如果儿子被人釋放而获得自由，他又重新处在父权之下。只有在他第三次从奴役中被釋放而获得自由之后，他才算是实际上自由的人。又根据罗馬法，一般說来，儿子不能依法成为成年人，也沒有法律上人格，他只能占有战利品(peculium castrense)作为他的所有物。如果他經过三次被卖、三次获釋而脫离了父权之后，这时如无遺囑規定，他就不能同其他依旧处于父权下的一些人一同繼承。同样，妻子如果不是处于作为奴隶关系的婚姻关系中 (in manum conveniret, in mancipio esset)，而是作为 matrona〔主妇〕的話，她就不是新家庭的成員，然而这一家庭她正是通过結婚而协作建立起来的，而且現在实际上是她的家。但她依然屬于她出生的那个家庭。因此，她被排除于实际上是她的家庭

的財产繼承之外，而这个家庭也不繼承妻子和母亲的財产。

随后，由于对合理性的感情的增长，审判上規避这些或那些法律中不合倫理性的部分而不予采用。例如审判上借助 bonorum possessio〔資产占有〕(这一术語又同 possessio bonorum〔財产占有〕一詞有别，但这是淵博的法学专家們进行研究的問題)一詞来代替 hereditas〔繼承〕①，又通过拟制把 filia〔女儿〕改称 filius〔儿子〕。前面已經指出(第3节附釋)，这一点对裁判官說来是一种悲惨的必然性，因为他必須用机巧的手段，把理性的东西偷运进去，来对抗坏的法律，或至少对抗它們所产生的某些后果。各种最重要制度的极端不稳定性，以及为了防止这些法律所产生的恶果而进行杂乱的立法工作，都是与这种情况有联系的。

在罗馬人立遺囑时这种任性的权力引起了哪些不合乎倫理的后果，从历史中、在卢西安和其他人的描写中可以充分看到。

婚姻是在直接阶段中的倫理，依据它的本性，它必然是实体性的关系、自然的偶然性和內部任性的混合体。如果現在由于子女的奴隶地位，由于上述其他种种法律規定幷与之相关联的規定，又完全由于罗馬人离婚幷不困难，于是任性被賦予优越的地位，以对抗实体性的法（甚至西塞罗——他在所著《义务論》(De Officiis) 和在其他作品中到处說着不知道多少关于 Honestum〔誠实〕和 Decorum〔礼节〕的漂亮話——都作了一番投机，他逐出他的妻子，而用再娶新嫁娘的粧奩来偿还債务)，那么，这就等于替敗坏風尙鋪平一条合法的道路，或更正确些說，法律成了敗坏風尙的必要条件。

① 市民法上的繼承称 hereditas，裁判官法上的繼承称 bonorum possessio。——譯者

制定繼承法而用信托遺贈或指定后备繼承人的办法来保持家庭或門楣光輝，不論是排除女儿而只讓儿子繼承、或排除其他子女而只讓长子繼承都好，或者一般地使繼承人之間受到不平等的待遇也好，总之，这种制度一方面破坏了財产自由的原則（第 62 节），另一方面，它是以絕对无权获得承認的一种任性为基础的，或更正确些說，是以希望維持这一宗族或家族而不是这一家庭这种思想为基础的。但是，不是这一家族或宗族而是家庭本身才是理念，而有权获得承認。倫理的形态将由于財产自由与平等繼承权而得到維持，因为家庭不会由于相反的情形而得到維持的。

这些制度，好比罗馬那样的制度，一般地誤解了婚姻法（第 172 节）。婚姻完全在于組成一个独特的現实的家庭，同这种家庭相比，一般所謂的家庭，stirps〔家系〕或 gens〔氏族〕，只是一种抽象（第 177 节），由于世代相隔，它愈来愈生疏，愈来愈不現实。爱是婚姻的倫理性的环节，作为爱，它是一种感覚，它的对象是現实的当前的人，而不是一种抽象。

这种理智的抽象之表現为罗馬帝国的世界史原則，見下述第 356 节。

但在更高政治領域中出現的长子世襲权連同不可讓与的宗族財产，却不是一种任性，而是从国家理念中产生出来的必然結果。关于这一点見下述第 306 节。

补充（遺囑） 在罗馬早期，父亲可以剝夺其子女的繼承权，如同他可以把他們杀死一样。后来，他再不許这样做了。人們总想把不合乎倫理的东西同它的倫理化之間的这种不徹底性建成一种体系。坚持这种不徹底性就是德国繼承法所以是煩难和錯誤的原因。立遺囑当然是容許的，但是我們的观点应該是，这种任性的权利必須随着家庭成員的分散和疏远

而产生或扩大；其次，用遺囑造成的所謂友誼家庭，只有在缺乏婚姻所組成的較亲近的家庭和缺乏子女时，才能成立。遺囑一般是跟那些令人生厌和惹人不快的事联系着的，因为在遺囑中我总是宣布哪些人是我所寵爱的。然而寵爱是任性的，它可用这种或那种不光彩的手法获得，也可能同这种或那种愚蠢的理由相联結，此外，被指定为繼承人的人可能因此被要求去做最卑鄙齷齪的事。在英国，异想天开的事屢見不鮮，而与遺囑相关的愚蠢想法更是层出不穷。

从家庭向市民社会的过渡

第 181 节

家庭自然而然地和本質地通过人格的原則分成多数家庭，这些家庭一般都以独立的具体的人自居，因而相互見外地对待着。換句話說，由于家庭还是在它的概念中的倫理理念，所以結合在家庭的統一中的各个环节必須从概念中分离出来而成为独立的实在性。这就是差別的阶段。首先抽象地說，这种情况提供特殊性的規定，誠然这种特殊性与普遍性有关，不过普遍性是基础，尽管还只是內部的基础；因此，普遍性只是在作为它的形式的特殊性中假象地映現出来。所以，这种反思关系首先显示为倫理的丧失，換句話說，由于倫理作为本質必然假象地映現出来(見《哲学全書》，第 64 节以下，第 81 节以下)①，所以这一反思关系就构成了倫理性的东西的現象界，即市民社会。

附釋 家庭的扩大，作为它向另一个原則的过渡，在实存中，有时是家庭的平靜扩大而成为民众，即民族，所以民族是出于共同的自然淵源的，有时分散的家庭团体通过霸道者的

① 第 3 版，第 115 节以下，第 131 节以下。——拉松版

暴力或出于自願而集合一起，自願結合是由于相互鉤系的需要和相互滿足这些需要所引起的。

补充（作为特殊性的領域的社会） 这里，普遍性是以特殊性的独立性为出发点，从这一观点看，倫理看来是丧失了，因为对意識說来，最初的东西、神的东西和义务的淵源，正是家庭的同一性。但是，現在却出現了这样的关系，即特殊物对我說来应当成为最初規定者，从而倫理性的規定也就被揚弃了。其实，这不过是我的錯誤，因为在我信以为坚持着特殊物的时候，联系的必然性和普遍物依旧是最初的和本質的东西。所以我終究还是在假象的阶段上，并且当我的特殊性对我說来还是規定者、即还是目的的时候，我也正因此而为普遍性服务，正是这种普遍性归根到底支配着我。

第二章 市民社会

第 182 节

具体的人作为特殊的人本身就是目的；作为各种需要的整体以及自然必然性与任性的混合体来説，他是市民社会的一个原则。但是特殊的人在本質上是同另一些这种特殊性相关的，所以每一个特殊的人都是通过他人的中介，同时也无条件地通过普遍性的形式的中介，而肯定自己并得到滿足。这一普遍性的形式是市民社会的另一个原则。

补充（市民社会的概念） 市民社会是处在家庭和国家之間的差别的阶段，虽然它的形成比国家晚。其实，作为差别的阶段，它必須以国家为前提，而为了巩固地存在，它也必須有一个国家作为独立的东西在它面前。此外，市民社会是在現代世界中形成的，現代世界第一次使理念的一切規定各得其所。如果把国家想象为各个不同的人的統一，亦即仅仅是共同性的統一，其所想象的只是指市民社会的規定而言。許多現代的国家法学者都不能对国家提出除此之外任何其他看法。在市民社会中，每个人都以自身为目的，其他一切在他看来都是虚无。但是，如果他不同别人发生关系，他就不能达到他的全部目的，因此，其他人便成为特殊的人达到目的的手段。但是特殊目的通过同他人的关系就取得了普遍性的形式，并且在滿足他人福利的同时，滿足自己。由于特殊性必然以普遍性为其条件，所以整个市民社会是中介的基地；在这一基地上，一切癖性、一切秉赋、一切有关出生和幸运的偶然性都自由地活跃着；又在这一基地上一切激情的巨浪，汹涌澎

湃，它們仅仅受到向它們放射光芒的理性的节制。受到普遍性限制的特殊性是衡量一切特殊性是否促进它的福利的唯一尺度。

第 183 节

利己的目的，就在它的受普遍性制約的实現中建立起在一切方面相互倚賴的制度。个人的生活和福利以及他的权利的定在，都同众人的生活、福利和权利交織在一起，它們只能建立在这种制度的基础上，同时也只有在这种联系中才是現实的和可靠的。这种制度首先可以看成外部的国家，即需要和理智的国家。

第 184 节

理念在自己的这种分解中，賦予每个环节以独特的定在，它賦予特殊性以全面发展和伸張的权利，而賦予普遍性以証明自己既是特殊性的基础和必要形式、又是特殊性的控制力量和最后目的的权利。正是这种在两极分化中消失了的倫理制度，构成了理念的实在性的抽象环节。这里，理念只是作为相对的整体和內在的必然性而存在于这种外界現象的背后。①

补充(特殊和普遍的不可分性) 这里，倫理性的东西已丧失在它的两极中，家庭的直接統一也已渙散而成为多数。这里，实在性就是外在性，就是概念的分解，概念的各个环节的独立——这些环节現在已經获得了它們的自由和定在。在市民社会中特殊性和普遍性虽然是分离的，但它們仍然是相互束縛和相互制約的。其中一个所做的虽然看来是同另一个相对立的，并且以为只有同另一个保持一定距离才能存在，但是每一个毕竟要以另一个为其条件。例如，大部分人認为納税

① 关于这一点，参閱《精神現象学》，教育及其現实性的王国（哲学丛書，第114卷，第320頁以下）。——拉松版

损害了他們的特殊性，是同他們敌对的，并且妨害了他們的目的。然而，尽管这看来是眞实的，終究沒有普遍物，目的的特殊性就不可能达到。况且公民不繳納任何捐稅的国家，也不見得由于特殊性的力量加强而显得优越。同样，有人認为如果普遍性把特殊性的力量都吸收过来，誠如柏拉图在他的理想国中所闡述的那样，看来普遍性的景况会好些。但这也只是一种幻想，因为普遍性和特殊性两者都只是相互倚賴、各为他方而存在的，并且又是相互轉化的。我在促进我的目的的同时，也促进了普遍物，而普遍物反过来又促进了我的目的。

第 185 节

从一方面說，特殊性本身旣然尽量在一切方面滿足了它的需要，它的偶然任性和主观偏好，它就在它的这些享受中破坏本身，破坏自己实体性的概念。从另一方面說，必然需要和偶然需要的得到滿足是偶然的，因为这种滿足会无止境地引起新的欲望，而且它完全倚賴外在偶然性与任性，同时它又受到普遍性的权力的限制。市民社会在这些对立中以及它們錯綜复杂的关系中，既提供了荒淫和貧困的景象，也提供了为两者所共同的生理上和倫理上蛻化的景象。

附釋 特殊性的独立发展(参閱第 124 节附釋)是这样一个环节，即它在古代国家表現为这些国家所遭到的伤風敗俗，以及它們衰亡的最后原因。在这些国家中，有些是建立在家长制的和宗教的原則之上的，另有一些是建立在比較富有精神的、但仍然比較簡单的倫理原則之上的，总之，它們都是建立在原始的、自然的直观之上的。因此，它們抵抗不住这种精神状态的分解，抵抗不住自我意識在自身中的无限反思；于是

当反思开始显現时，它們就屈服于这种反思，首先在情緒方面，随后在現实方面，因为古代国家的那种还是簡单的原則是缺乏眞实无限的力量的。这种力量仅仅見于这样的統一中，这种統一使理性的对立面施展全力，分道揚鑣，随后加以克服，使它能在对立中保存自己，并結合对立在自身之中。

柏拉图在他的理想国中描繪了实体性的倫理生活的理想的美和眞，但是在应付独立特殊性的原則（在他的时代，这一原則已侵入希腊倫理中）时，他只能做到这一点，即提出他的純粹实体性的国家来同这个原則相对立，并把这个原則——无論它还在采取私有制（見第46节附釋）和家庭形式的最初萌芽状态中，或是在作为主观任性、选擇等級等等的較高发展形式中——从实体性的国家中完全排除出去。正是这个缺陷使人們对他理想国的偉大的实体性的眞理，发生誤解，使他們把这个国家通常看成抽象思想的幻想，看成一般所慣称的理想。单个人独立的本身无限的人格这一原則，即主观自由的原則，以內在的形式在基督教中出現，而以外在的从而同抽象普遍性相結合的形式在罗馬世界中出現，它在現实精神的那个純粹实体性的形式中却沒有得到应有的地位。这个原則在历史上較希腊世界为晚，同样，深入到这种程度的哲学反思也晚于希腊哲学的实体性的理念。

补充（作为社会正当防卫調节器的国家）　特殊性本身是沒有节制的，沒有尺度的，而这种无节制所采取的諸形式本身也是沒有尺度的。人通过表象和反思而扩張他的情欲——这些情欲并不是一个封閉的圈子，象动物的本能那样，——并把情欲导入恶的无限。但是，另一方面，匱乏和貧困也是沒有尺度的。这种混乱状态只有通过有权控制它的国家才能达到調和。柏拉图的理想国要把特殊性排除出去，但这是徒然的，因

为这种办法与解放特殊性的这种理念的无限权利相矛盾的。主观性的权利連同自为存在的无限性，主要是在基督教中出現的，在賦予这种权利的同时，整体必須保持足够的力量，使特殊性与倫理性的統一得到調和。

第 186 节

但是特殊性的原則，正是随着它自为地发展为整体而推移到普遍性，并且只有在普遍性中才达到它的眞理以及它的肯定現实性所应有的权利。由于上述两种原則是各自独立的，所以从分解的观点看(第 184 节)，这种統一不是倫理性的同一，正因为如此，它不是作为自由、而是作为必然性而存在的，因为特殊的东西必然要把自己提高到普遍性的形式，并在这种形式中寻找而获得它的生存。

第 187 节

个別的人，作为这种国家的市民来說、就是私人，他們都把本身利益作为自己的目的。由于这个目的是以普遍物为中介的，从而在他們看来普遍物是一种手段，所以，如果他們要达到这个目的，就只能按普遍方式来規定他們的知識、意志和活动，并使自己成为社会联系的鎖鏈中的一个环节。在这种情况下，理念的利益——这是市民社会的这些成員本身所意識不到的——就存在于把他們的单一性和自然性通过自然必然性和需要的任性提高到知識和意志的形式的自由和形式的普遍性的这一过程中，存在于把特殊性教养成为主观性的这一过程中。

附釋 有一种思想，認为自然状态是純洁的，未开化民族的風俗是淳厚質朴的，根据这种思想，教育就被看成只是某种外在的东西和腐蝕性的东西；另有一种見解，認为私人生活上

的需要、需要的滿足、享受、舒适，如此等等，都是絕对目的，根据这种見解，教育就被看成只是达到上述那些目的的手段。不論是第一种或第二种看法，都表示着对于精神的本性和理性的目的一无所知。如果精神要达到它的現实性，那只有在它自身中进行分解，在自然需要中和在这种外在必然性的相互关联中对自己設定界限和有限性，并且就在这界限和有限性內使自己受到教养，以便克服它們，并在其中获得它的客观定在。因此，理性的目的既不是上述的自然的質朴風俗，也不是在特殊性发展过程中通过教养而得到的享受本身。理性的目的乃在于除去自然的質朴性，其中一部分是消极的无我性，另一部分是知識和意志的朴素性，即精神所潛在的直接性和单一性，而且首先使精神的这个外在性获得适合于它的合理性，即普遍性的形式或理智性。只有这样，精神才会在这种純粹外在性本身中感觉自己安若家居。精神的自由在这种外在性中就有了定在，而且精神在这个要素——这个要素自在地同精神的規定即自由是格格不入的——中也就成为自为的，它于是只跟它所蓋上印記的和它所創造的东西发生关系。正是这样，普遍性的形式才自为地在思想中达到实存，而这种形式对理念的实存說来是唯一可貴的要素。

因此，教育的絕对規定就是解放以及达到更高解放的工作。这就是說，教育是推移到倫理的无限主观的实体性的絕对交叉点，这种倫理的实体性不再是直接的、自然的，而是精神的、同时也是提高到普遍性的形态的。

在主体中，这种解放是一种艰苦的工作，这种工作反对举动的純主观性，反对情欲的直接性，同样也反对感觉的主观虛无性与偏好的任性。就因为解放是这样一种艰苦的工作，所以造成了对教育的一部分不利的看法。但正是通过这种教育

工作，主观意志才在它自身中获得客观性，只有在这种客观性中它才有价值和能力成为理念的現实性。

同时，特殊性通过鍛炼自己和提高自己所达到的这普遍性的形式，即理智性，又使特殊性成为眞实的自为存在的单一性。由于特殊性給予普遍性的充实的內容和无限的自我規定，所以它自己在倫理中就成为无限独立的和自由的主观性。这种观点表明着教育是絕对的东西的內在环节，并具有无限的意义。

补充（教养与无教养）　有教养的人首先是指能做别人做的事而不表示自己特异性的人，至于沒有教养的人正要表示这种特异性，因为他們的举止行动是不遵循事物的普遍特性的。在对其他人的关系上，沒有教养的人还容易得罪别人，因为这些人只顧自己直冲，而不想到别人如何感覺。誠然，他們并非有意得罪别人，但是他們的行动却跟他們的本意并不一致。教育就是要把特殊性加以琢磨，使它的行徑合乎事物的本性。創造事物的这种眞正創造性要求眞正的教育，至于假的創造性只采用无教养的人們头脑中所想出来的荒誕事物。

第 188 节

市民社会含有下列三个环节：

第一、通过个人的劳动以及通过其他一切人的劳动与需要的滿足，使需要得到中介，个人得到滿足——即需要的体系。

第二、包含在上列体系中的自由这一普遍物的現实性——即通过司法对所有权的保护。

第三、通过警察和同业公会，来預防遺留在上列两体系中的偶然性，并把特殊利益作为共同利益予以关怀。

第一 需要的体系

第 189 节

最初，特殊性一般地被规定为跟意志的普遍物相对抗的东西第 60 节)[①]，它是主观需要。这种需要通过下列两种手段而达到它的客观性，达到它的满足：(甲)通过外在物，在目前阶段这种外在物也同样是别人需要和意志的所有物和产品；(乙)通过活动和劳动，这是主观性和客观性的中介。这里，需要的目的是满足主观特殊性，但普遍性就在这种满足跟别人的需要和自由任性的关系中，肯定了自己。因此发生在这一有限性的领域中的合理性的这种表現，就是理智，这一个方面在我們考虑这一領域时极为重要，它本身构成这一領域內部的調和因素。

附釋 政治經济学就是从上述需要和劳动的观点出发、然后按照群众关系和群众运动的質和量的规定性以及它們的复杂性来闡明这些关系和运动的一門科学。

这是在現代世界基础上所产生的若干門科学的一門。它的发展是很有趣的，可以从中見到思想(見斯密，塞伊，李嘉图[②])是怎样从最初摆在它面前的无数个别事实中，找出事物簡单的原理，卽找出在事物中发生作用并調节着事物的理智。

在需要的領域中認識这种包含在事物中而且在起作用的合理性的表現，一方面是为了要找到調和的东西，但从相反的

① 諾克斯的英譯本指为第 59 节。——譯者

② 亚当·斯密，1723—90 年；《原富》，倫敦 1776 年版。約翰·巴蒂斯特·塞伊，1767—1832 年；《政治經济学概論》，巴黎 1803 年版。大卫·李嘉图，1772—1823 年；《論政治經济学与賦稅原理》，倫敦 1817 年版。——拉松版

观点看，这又是主观目的和道德意見的理智发泄它的不滿情緒和道德上憤懣的場地。

补充（政治經济学） 某些普遍需要如吃、喝、穿等等，它們的得到滿足完全系于偶然的情况。土壤有的肥沃些有的貧瘠些；年成的丰歉每岁不同；一个人是勤劳的，另一个人是懶惰的。但是从这样乱紛紛的任性中就产生出普遍規定。这种表面上分散的和渾沌的局面是靠自然而然出現的一种必然性来維系的。这里所要发現的这种必然性的东西就是政治經济学的对象。这門科学使思想感到荣幸，因为它替一大堆的偶然性找出了規律。在这里，一切的联系怎样地起着反作用，各特殊領域怎样地分类并影响别的領域，以及别的領域又怎样促进或阻撓它，这些都是有趣的奇观。这种相互交織的現象，初看令人难以置信，因为看来一切都是听从个人任性摆布的，然而它是最値得注意的；它同太阳系相似，在我們眼前太阳系总是表現出不規則的运动，但是它的規律毕竟是可以認識到的。

一 需要及其滿足的方式

第 190 节

动物用一套局限的手段和方法来滿足它的同样局限的需要。人虽然也受到这种限制，但同时証实他能越出这种限制并証实他的普遍性，借以証实的首先是需要和滿足手段的殊多性，其次是具体的需要分解和区分为个别的部分和方面，后者又轉而成为特殊化了的，从而更抽象的各种不同需要。

附釋 在法中对象是人（Person），从道德的观点說是主体，在家庭中是家庭成員，在一般市民社会中是市民（即bourgeois〔有产者〕），而这里，从需要的观点說（参閱第 123 节

附釋)是具体的观念,即所謂人(Mensch)。因此,这里初次、并且也只有在这里是从这一涵义来談人的①。

补充(人的需要) 动物是一种特异的东西,它有其本能和滿足的手段,这些手段是有限度而不能越出的。有些昆虫寄生在特定一种植物上,有些动物則有更广大的范圍而能在不同的气候中生存。但是跟人的生存范圍比較起来总是有某种限制的。人有居住和穿衣的需要,他不再生吃食物,而必然加以烹調,并把食物自然直接性加以破坏,这些都使人不能象动物那样随遇而安,并且作为精神,他也不应該随遇而安。能理解差别的理智使这些需要殊多化了。趣味和用途成为判断的标准,因此需要本身也受其影响。必須得到滿足的,終于不再是需要,而是意見了。教育的作用就在于把具体物分解为它的特殊性。需要的殊多化就包含着对情欲的抑制,因为如果人們使用多数东西,那末他們对任何一种可能需要的东西的渴望心理,便不会那末强。这就表明需要本身一般說来不是那末迫切的。

第 191 节

同样,为特异化了的需要服务的手段和滿足这些需要的方法也細分而繁复起来了,它們本身变成了相对的目的和抽象的需要。这种殊多化繼續前进,至于无穷;殊多化就是这些規定的区分和关于手段对目的的适宜性的評断,总的說来,就是精炼。

补充(舒适) 英国人所謂 comfortable〔舒适的〕是某种完全无穷无尽的和无限度前进的东西,因为每一次舒适又重新表明它的不舒适,然而这些发現是沒有穷尽的。因此,需要

① 参閱本書第 209 节附释。——譯者

并不是直接从具有需要的人那里产生出来的，它倒是那些企图从中获得利潤的人所制造出来的。

第 192 节

需要和手段，作为实在的定在，就成为一种为他人的存在，而他人的需要和劳动就是大家彼此满足的条件。当需要和手段的性質成为一种抽象时(見上节)，抽象也就成为个人之間相互关系的規定①。这种普遍性，作为被承認的东西，就是一个环节，它使孤立的和抽象的需要以及满足的手段与方法都成为具体的、卽社会的。

补充(习俗)　我必須配合着别人而行动，普遍性的形式就是由此而来的。我旣从别人那里取得满足的手段，我就得接受别人的意見，而同时我也不得不生产满足别人的手段。于是彼此配合，相互联系，一切各别的东西就这样地成为社会的。在服装式样和膳食时間方面有着一定的习俗，人們必須接受，因为在这些事情上，用不着白費力气坚持表示自己的見解；最聪明的办法是按着别人那样的去做。

第 193 节

因此，这一环节无論对手段自身及其占有来說，以及对满足需要的方式和方法来說，都成为特殊目的的規定者。此外，它还直接包含着同别人平等的要求。这种平等的需要和向别人看齐卽摹仿，以及同样在这里存在着的另一个需要，卽特殊性用某种突出标志肯定自己，——这两种需要本身就成为需要殊多化和扩張的現实泉源。

① 关于本节和下节中的思想运动，参閱第48节，第49节和第71节。——譯者

第 194 节

社会需要是直接的或自然的需要同观念的精神需要之間的联系，由于后一种需要作为普遍物在社会需要中占着优势，所以这一社会环节就含有解放的一面，这就是說，需要的严格的自然必然性被隐蔽了，而人就跟他自己的、同时也是普遍的意見，以及他独自造成的必然性发生关系，而不是跟仅仅外在的必然性、內在的偶然性以及任性发生关系。

附釋 有这样一种观念，仿佛人在所謂自然状态中，就需要說，其生活是自由的；在自然状态中，他只有所謂簡单的自然需要，为了滿足需要，他仅仅使用自然的偶然性直接提供給他的手段。这种观念沒有考虑到劳动所包含的解放的环节——这点以后再談，——因此是一种不眞确的意見，因为自然需要本身及其直接滿足只是潛伏在自然中的精神性的状态，从而是粗野的和不自由的状态，至于自由則仅存在于精神在自己內部的反思中，存在于精神同自然的差別中，以及存在于精神对自然的反射中。

第 195 节

这种解放是形式的，因为这些目的的特殊性仍然是基本內容。社会状况趋向于需要、手段和享受的无穷尽的殊多化和細致化。这一过程如同自然需要与高尙需要之間的差别一样，是沒有質的界限的。这就产生了奢侈。在同一过程中，依賴性和貧困也无限增长。貧困跟对它进行无限抵抗的物質有关，即跟成为自由意志所有物的那特殊种类的外部手段有关，因此，这种物質的抵抗是絕对頑强的。

补充（鄙視奢侈） 第欧根尼所采取的完全犬儒派的生活

方式，原只是雅典社会生活的产物；他的整个生活方式所反抗的那种意見决定了他。因此，他的生活方式不是无所依据，而是那种社会的东西所产生的；它本身是奢侈的一种粗野的产物。一方面，穷奢极侈，另一方面，貧病交迫，道德敗坏，犬儒主义就是由于反对精炼而产生的。

二　劳动的方式

第 196 节

替特异化了的需要准备和获得适宜的，同样是特异化了的手段，其中介就是劳动。劳动通过各色各样的过程，加工于自然界所直接提供的物資，使合乎这些殊多的目的。这种造形加工使手段具有价值和实用。这样，人在自己消費中所涉及的主要是人的产品，而他所消費的正是人的努力的成果。

补充（劳动的必要）　用不着加工的直接物資为数极少。甚至空气也要用力去得来，因为我們必須把它变成溫暖。几乎只有水是例外，現成的水就可以喝。人通过流汗和劳动而获得滿足需要的手段。

第 197 节

理論教育是在多种多样有兴趣的規定和对象上发展起来的，它不仅在于获得各种各样的观念和知識，而且在于使思想灵活敏捷，能从一个观念过渡到另一个观念，以及把握复杂的和普遍的关系等等。这是一般的理智教育，从而也是語文教育。通过劳动的实踐教育首先在于使做事的需要和一般的勤劳习慣自然地产生；其次，在于限制人的活动，即一方面使其活动适应物質的性質，另一方面，而且是主要的，使能适应别人的任性；最后，在于通过这种訓練而产生客观活动的习慣和普遍有效的技能的习慣。

补充(野蛮和实践教育) 野蛮人是懶惰的，他同有教化的人的区别在于他只对着面前的事物呆想；其实，实踐教育就在于养成做事的习慣和需要。笨拙的人总是做出不是他本来所想的东西，因为他对自己的活儿作不了主。只有够得上称为熟練的工人，才能制造应被制造出的物件来，而且在他的主观活动中找不到任何違反目的的地方。

第 198 节

但是劳动中普遍的和客观的东西存在于抽象化的过程中，抽象化引起手段和需要的細致化，从而也引起了生产的細致化，并产生了分工。个人的劳动通过分工而变得更加簡单，結果他在其抽象的劳动中的技能提高了，他的生产量也增加了。同时，技能和手段的这种抽象化使人們之間在滿足其他需要上的依賴性和相互关系得以完成，并使之成为一种完全必然性。此外，生产的抽象化使劳动越来越机械化，到了最后人就可以走开，而讓机器来代替他。

三 財富

第 199 节

在劳动和滿足需要的上述依賴性和相互关系中，主观的利己心轉化为对其他一切人的需要得到滿足是有帮助的东西，即通过普遍物而轉化为特殊物的中介。这是一种辯証运动。其結果，每个人在为自己取得、生产和享受的同时，也正为了其他一切人的享受而生产和取得。在一切人相互依賴全面交織中所含有的必然性，現在对每个人說来，就是普遍而持久的財富(見第 170 节)。这种財富对他說来包含着一种可能性，使他通过教育和技能分享到其中的一份，以保証他的生活；另一方面他的劳动所得又保持和

增加了普遍財富。

第 200 节

但是分享普遍財富的可能性，即特殊財富，一方面受到自己的直接基础(資本)的制約，另一方面受到技能的制約，而技能本身又轉而受到資本，而且也受到偶然情况的制約；后者的多样性产生了原来不平等的禀賦和体質在发展上的差异。这种差异在特殊性的領域中表現在一切方面和一切阶段，并且連同其他偶然性和任性，产生了各个人的財富和技能的不平等为其必然后果。

附釋 理念包含着精神特殊性的客观法。这种法在市民社会中不但不揚弃人的自然不平等(自然就是不平等的始基)，它反而从精神中产生它，并把它提高到在技能和財富上、甚至在理智教养和道德教养上的不平等。提出平等的要求来对抗这种法，是空洞的理智的勾当，这种理智把它这种抽象的平等和它这种应然看做实在的和合理的东西。这种特殊性的領域自以为是普遍物，其实只是与普遍物相对的同一，因此，它在自身中还保持着自然的、亦即任性的特殊性，換句話說，保持着自然状态的殘余。此外，正是內在于人的需要体系和需要运动中的理性，把这一体系組成为具有各种差别的有机整体(見下节)。

第 201 节

无限多样化的手段及其在相互生产和交換上同样无限地交叉起来的运动，由于其內容中固有的普遍性而集合起来，并区分为各种普遍的集团；全部的集合就这样地形成在需要、有关需要的手段和劳动、滿足的方式和方法、以及理論教育和实踐教育等各方面的特殊体系，——个别的人則分屬于这些体系——，也就是說，

形成等級的差别。

补充(等級的必然性) 分享普遍財富的方式和方法，任由每个人的特殊性去决定，但是市民社会之区分为众多普遍部門乃是必然的。如果說，国家的第一个基础是家庭，那末它的第二个基础就是等級。等級之所以重要，就因为私人虽然是利己的，但是他們有必要把注意力轉向别人。这里就存在着一种根源，它把利己心同普遍物即国家結合起来，而国家則必須关心这一結合，使之成为結实和坚固的东西。

第 202 节

从概念上說，等級得被規定为实体性的或直接的等級，反思的或形式的等級，以及普遍的等級。

第 203 节

(一) 实体性的等級以它所耕种土地的自然产物为它的財富，这种土地可以成为它的专屬私有物，它所要求的，不仅是偶尔的使用，而是客观的經营。由于劳动及其成果是与个别固定的季节相联系，又由于收成是以自然过程的变化为轉移，所以这一等級的需要就以防患未然为目的。但是，这里的条件使它保持着一种不大需要以反思和自己意志为中介的生活方式。这一等級在这种生活方式中一般地具有这样一种倫理的实体性的情緒，即其倫理是直接以家庭关系和信任为基础的。

附釋 把国家的眞正开端和最初締造归之于农业的倡导和婚姻的实施是正确的，因为农业的原則使生地变为熟地，并带来了专屬私有制(参閱第 170 节附釋)。它又使游蕩閑散的野蛮人的游牧生活回复到私权的靜止状态，并使需要的滿足得到保証。与此同时，性爱限于婚姻，这种結合又扩大而成为一

种持續的，就其本身說是普遍的联盟，需要則扩大成为对一家的关怀，个人占有也成为家庭产业。安全、巩固、需要的持久滿足等等——所有这些最初由农业和婚姻制度所提供的性格，都不外是普遍性的形式，以及理性或絕对最終目的在这些对象中肯定自己的形态。

关于这方面問題的实質，再沒有比我最敬重的朋友克劳伊澤尔先生[①]所作旣精深又淵博的闡明更饒兴趣的了。他尤其在所著神話学与象征研究一書的第4卷中闡述了古代农业节日、偶象和圣物等，表明古人已意識到农业的实施及一切連带的制度都是神所施与的，于是对它們表示宗教式的虔敬。

随后这一等級的实体性格，通过私法法规，尤其是通过司法，以及教育、教养和宗教等，而起了变化，这些变化并不影响这一等級的实体性的內容，而只牵涉到它的形式和反思的发展。其实，这种进一步的后果也同样发生在其他等級中的。

补充（农业） 在我們时代，农业也象工厂一样根据反思的方式而經营，因此它具有第二等級的性格而違反了它原来的自然性。不过，这第一等級将始終保持住家长制的生活方式和这种生活的实体性情緒。这一等級的人以直接的感覚接納所給予的和所受領的东西，他們感謝上帝的这种恩賜，并在虔誠信仰中生活着，相信这种好事会源源而来。他所得到的，对他已是足够的了，他消費了之后，又来了更多的东西。这是簡单的、不是专心爭取財富的情緒。我們也可以把它叫做旧貴族的情緒：消耗一切現有的东西。在这一等級那里，自然界所提供的是主要的，而本身的勤劳相反地是次要的。至于在第二等級那里，理智才是本質的东西，而自然产物則只能看做

① 乔治·弗里德里希·克劳伊澤尔，1771—1858年，1804年以后担任海德堡大学教授，著有《古代民族特别是希腊人的象征研究与神話学》一書。——拉松版

是材料。

第 204 节

（二）产业等級以对自然产物的加工制造为其职业。它从它的劳动中，从反思和理智中，以及本質上是从别人的需要和劳动的中介中，获得它的生活資料。它所生产的以及它所享受的，主要归功于它自己，即它本身的活动。它的行业又可区分为下列三种：以較具体的方式和根据个人的要求来滿足个别需要的劳动，即手工业等級，此其一；为滿足屬于一种較普遍需求的个别需要所作出的較抽象而集体的劳动，即工业等級，此其二；拿零星物資主要通过貨币这一普遍交換手段（在貨币中所有一切商品的抽象价值都成为現实的）而进行相互交換的行当，即商业等級，此其三。

补充（产业和自由感） 在产业等級中，个人都依靠自己。这种自尊感跟建立法治状态这一要求有着紧密的联系。因此，自由和秩序的感覚主要是在城市中发生的。相反地，第一等級很少想到自身。它所取得的是外界的即自然界的恩賜。在它那里这种依賴心是基本的；逆来順受的那种心理很容易跟这种依賴心相結合。因此，第一等級比較傾向屈从，第二等級則比較傾向自由。

第 205 节

（三）普遍等級以社会状态的普遍利益为其职业，因此，必須使它免予参加直接劳动来滿足需要，它或者应拥有私产，或者应由国家給予待遇，以补償国家所要求于它的活动，这样，私人利益就可在它那有利于普遍物的劳动中得到滿足。

第 206 节

等級，作为对自身成为客观的特殊性来說，一方面就这样地按照概念而分为它的普遍差别；至于另一方面，个人应屬于哪一特殊等級，却受到天赋才能、出生和环境等的影响，但是最后的和基本的决定因素还在于主观意見和特殊任性，它們在这一領域中具有它們的权利，它們的功績和它們的尊严。所以，在这一領域中由于內在必然性而发生的一切，同时也以任性为中介的，并且对主观意識說来，具有他自己意志作品的形态。

附釋 就在这方面，关于特殊性和主观任性的原則，也显示出东方与西方之間以及古代与現代之間政治生活的差别。在前者，整体之分为等級，是自动地客观地发生的，因为这种区分自身是合乎理性的。但是主观特殊性的原則并沒有同时得到它应有的权利，因为，例如个人之分屬于各等級是听凭統治者来决定的，象在柏拉图的理想国中那样（柏拉图：《理想国》，第 3 篇），或听凭純粹出生的事实来决定的，象在印度的种姓制度中那样。所以主观特殊性既沒有被接納在整体的組織中，也并未在整体中得到协調。因此，它就表現为敌对的原則，表現为对社会秩序的腐蝕（見第 185 节附釋），因为作为本質的环节，它无論如何要显露出来的；或者它顚复社会秩序，象在古希腊各国和罗馬共和国所发生的，或者，如果社会秩序作为一种权力或者好比宗教权威而仍然保持着，那它就成为一种內部腐化和完全蛻化，在某种程度上象斯巴达人的情形，而現在十足象印度人的情形那样。但是，如果主观特殊性被維持在客观秩序中并适合于客观秩序，同时其权利也得到承認，那末，它就成为使整个市民社会变得富有生气、使思維活动、功績和尊严的发展变得生动活潑的一个原則了。如果

人們承認在市民社会和国家中一切都由于理性而必然发生，同时也以任性为中介，并且承認这种法，那末人們对于通常所称的自由，也就作出更詳密的規定了（第121节）。

第 207 节

个人只有成为定在，成为特定的特殊性，从而把自己完全限制于需要的某一特殊領域，才能达到他的現实性。所以在这种等級制度中，倫理性的情緒就是正直和等級荣誉，这就是說，出于自己的决定并通过本身的活动、勤劳和技能，使自己成为市民社会中某一个环节的成員，使自己保持这一成員的地位，并且只是通过普遍物的中介来照料自己的生活，以及通过同样的办法使他的意見和别人的意見都得到承認。在这一領域中，道德具有它独特的地位，这里，个人对自己活动的反思、特殊需要和福利的目的，乃是支配的因素，并且在滿足这些东西中的偶然性使偶然的和个别的援助成为一种义务。

附釋 个人最初（即尤其在少年时代）对于替自己决定一个特殊等級的想法是抗拒的，他認为这是对于他的普遍規定的限制，是純粹外在的必然性。这是因为他的思維是一种抽象的思維，这种思維始終死抱住普遍物、从而是非現实的东西；它不認識到，如果概念要达到定在，概念本身就得进入概念与它的实在之間的差別，从而进入規定性和特殊性（見第7节），它也不認識到，只有这样，概念才能达到現实性和倫理客观性。

补充（等級和个人的价值） 人必須成为某种人物，这句話的意思就是說，他应隶屬于某一特定阶級，因为这里所說的某种人物，就是某种实体性的东西。不屬于任何等級的人是一个单純的私人，他不处于現实的普遍性中。另一方面，个人

在他特殊性中可能认为自己是普遍物，并且推想，如果他参加一个等級，他就会牺牲自己而屈从一个卑賤的东西。如果以为某物获得了它所必要的定在，它就因而限制了自己、舍弃了自己，这种思想是錯誤的。

第 208 节

这种需要体系的原则，作为知識和意志所特有的特殊性，在自身中含有自在自为地存在的普遍性，即自由的普遍性，但它还是抽象的，从而是所有权法。不过在这里，所有权法不再是自在的，而已达到了它的有效的現实性，因为有司法保护着所有权。

第二 司法

第 209 节

需要跟为滿足需要的劳动之間相互关系中的关联性，最初是在自身中的反思，即在无限的人格、(抽象的)法中的反思。但是，正是这种关联性的領域，即教养的領域，才給予法以定在；这种定在就是被普遍承认的、被认識的和被希求的东西，并且通过这种被认識和被希求的性格而获得了有效性和客观現实性。

附釋 自我被理解为普遍的人，即跟一切人同一的，这是屬于教养的問題，屬于思維——采取普遍性的形式的个人意識——的問題。人之所以为人，正因为他是人的緣故，而并不是因为他是犹太人、天主教徒、基督教徒、德国人、意大利人等等不一。重視思想的这种意識是无限重要的。只有当这种意識把自己例如作为世界主义固定起来而与具体的国家生活相对立时，它才是有缺陷的。

补充(特殊法律的产生) 从一方面看来，正是通过特异

性的体系，法才对保护特殊性成为外部必要的东西。虽然这种結果是从概念而来，但毕竟因为法对人的需要說来是有用的，所以它才变成实存。为了具有法的思想，必須学会思維而不再停留在单純感性的东西中。必須予对象以普遍性的形式，同样，也必須按照某种普遍物来指导意志。只有在人們发現了許多需要，并且所得到的这些需要跟滿足交織在一起之后，他們才能为自身制定法律。

第210节

法的客观現实性，一方面对意識而存在，总之是被知道的，另一方面具有現实性所拥有的力量，并具有效力，从而也是被知道为普遍有效的东西。

一 作为法律的法

第211节

法律是自在地是法的东西而被設定在它的客观定在中，这就是說，为了提供于意識，思想把它明确規定，并作为法的东西和有效的东西予以公布。通过这种規定，法就成为一般的实定法。

附釋 把某物設定为普遍物，就是說，把它作为普遍物而提供于意識，这大家曉得就是思維(参閱上述第13节附釋和第21节附釋)。在把內容归結为它的最簡单的形式时，思維就給了它最后的規定性。法的东西要成为法律，不仅首先必須获得它的普遍性的形式，而且必須获得它的眞实的規定性。所以，想要进行立法，不宜只看到一个环节，即把某物表达为对一切人有效的行为規則，而且要看到比这更重要的、內在而本质的环节，即認識它的被規定了的普遍性中的內容。甚至习慣法（因为只有动物是以本能为它們的法律的，而人是把

法律当作习慣的）也包含这一环节，卽作为思想而存在、而被知道。习慣法所不同于法律的仅仅在于，它們是主观地和偶然地被知道的，因而它們本身是比較不确定的，思想的普遍性也比較模糊。此外，认識法的这个方面或那个方面，以及认識一般的法，只是少数人偶然所有的本領。有人认为习慣法由于它們是习慣的形式，所以应具有成为生活一部分的这种优点（此外，今天正是那些精通最无生气的題材和最无生气的思想的人們，才最常談到生活和成为生活一部分）。但这是一种幻想，因为一个民族的現行法律，不因为它是成文的幷經汇編就終止其为习慣。当习慣法一旦被汇編而集合起来——在稍开化的民族中必然会发生的，——这一汇編就是法典。正因为它仅仅是一种汇編，所以它显然是畸形的，模糊的和殘缺的。它同一部眞正所謂法典的区别主要在于，眞正的法典是从思維上来把握幷表达法的各种原則的普遍性和它們的規定性的。如所周知，英国的国內法是包含在成文法規（制定的法律）和一种所謂不成文的法規中。其实，这种不成文法同样是成文的；要获得对不成文法的知識，只能而且必須閱讀多本滿載着不成文法的四开型书籍。不論在英国的司法或在它的立法事业中，都存在着惊人的混乱，这一点已由行家們加以描述。他們尤其提到这种情况，卽因为不成文法是包含在法院和法官的判决中，所以法官就成为經常的立法者。法官受到先例权威的拘束，因为这些先例不外表达了不成文法；但也可以說他們幷不受其拘束，因为他們自己有一套不成文法，所以他們有权对已往的裁判作出判断，判定其是否符合不成文法。

罗馬帝国后期的司法，由于所有著名而不同的法学家們

都享有权威，很可能发生类似的混乱情形。这时一位皇帝①为补救計采取了巧妙的措施，命名为引証法，他成立了一种由已故法学家組成的合議机构，其中也有主席，一切取决于多数（見胡果：《罗馬法史教科书》，第354节）。

否认一个文明民族和它的法学界具有編纂法典的能力，这是对这一民族和它的法学界莫大的侮辱②，因为这里的問題并不是要建立一个其内容是嶄新的法律体系，而是认識即思維地理解現行法律内容的被規定了的普遍性，然后把它适用于特殊事物。

补充（实定法和习慣法） 太阳和行星也都有它們的規律，但是它們不知道这些規律。野蛮人受冲动、風俗、感情等的支配，但是他們沒有意識到这一点。由于法被制定为法律而被知道了，于是感覚和私見等一切偶然物，以及复仇、同情自私等形式都消失了。法就这样地初次达到了它的眞实規定性，并获得了它的尊严。只有培养了对法的理解之后，法才有能力获得普遍性。在适用法律时会发生冲突，而这里法官的理智有它的地位，这一点是完全必然的，否则执行法律就会完全成为机械式的。如果人們要想把許多东西听由法官随意决定，借以消灭冲突，那将是一种比較起来坏得多的办法，因为冲突也是思想、能思考的意識和它的辯証法所固有的，而单由法官来裁决，就难免恣意专横之弊。人們通常替习慣法辯解，說它是充滿活力的。但是这种活力，即規定和主体的同一，还不是事物的本质。法必須通过思維而被知道，它必須自身是一个体系，也只有这样它才能在文明民族中发生效力。最近有人否认各民族具有立法的使命，这不仅是侮辱，而且还

① 西罗馬帝国华倫丁第三大帝，425—455年。——譯者

② 黑格尔反对薩維尼的著作《論当代立法与法学的使命》。——拉松版

含有荒謬的想法，認为个别的人并不具有这种才干来把无数現行法律編成一个前后一貫的体系。其实，体系化，即提高到普遍物，正是我們时代无限迫切的要求。同样也有人認为象在 Corpus Juris〔法规大全〕中看到的那种判例汇編，比用最普遍的方式精密編訂的法典要高明些；其理由是这些判例总是保持着某种特殊性和人們不願放弃的对历史的回忆。这些汇編是多末恶劣，英国法的实踐已經表明得够清楚的了。

第 212 节

只有在自在的存在和設定的存在（Gesetztsein）的这种同一中，法律的东西才作为法而具有拘束力。由于設定的存在是一种定在，也可能有自我意志和其他特殊性等偶然物加入在內，因之，法律的內容和自在的法是可能不同的。

附釋 因此，在实定法中，符合法律的东西才是認識的淵源，据以認識什么是法，或者更确切些說，据以認識什么是合法的东西。照这样說，实定法学是一种历史科学，它是以权威为其原則的。此外可能发生的問題是理智范圍的事，而且涉及外部整理、分类、推論、对新事实的适用、如此等等。当理智干涉了事物本身的本性时，它連同它的演繹会作出些什么来，可以从例如刑法的理論中看到。

一方面，实定法学不仅有权利而且必然有义务从它的实証材料中，极其詳細地演繹現行法規的历史进程以及他們的适用和分类，并証明它們的前后一貫性；另一方面，在提出这一切証明之后，如果有人要問某一法律規定是否合乎理性的，这縱然对于从事这种科学的人說来好象是反复盘問，但是他們至少不应該感到絕对惊訝（关于理智地了解法律，参閱第3节附釋）。

第 213 节

法首先以实定法的形式而达到定在，然后作为适用而在內容方面也成为定在，这就是对于所有权和契約在市民社会中无限零星和复杂的关系和种类等素材的适用，其次是对于以心情、爱和信任为基础的倫理关系的素材的适用，但后者仅以包含抽象法方面的倫理关系为限(第 159 节)。道德的方面和道德戒律涉及意志所最特有的主观性和特殊性，因之，不可能成为实定立法的对象。淵源于司法本身和国家等等的权利义务又提供了更多的素材。

补充(法律和主体的內心)　婚姻、爱 宗教和国家等較高級的关系，其可能成为立法对象的，仅以按其本性能自在地具有外在性的这些方面者为限。虽然如此，在这方面，各民族的立法大有不同。例如中国法律规定丈夫对元配的爱应胜过其对其他妻妾的爱。如經証明有相反的行为，则科以笞刑。在古代立法中，同样可以找到許多关于忠实和誠实的規定，但这些都与法律本性不相适合，因为它們完全屬于內心生活。惟有在宣誓的場合，事情全凭良心决定，那时忠实和誠实才必須被看做实体性的东西。

第 214 节

但是，体現在实定法中的法除适用于特殊物外，还适用于个别的場合。这样它就进入不是由概念規定的量的东西的領域（这本身是量的东西的領域，或者是一种質的东西和另一种質的东西在交換上价值的規定)。概念的規定性不过定下一般的界限，在这界限內还有些上落。但是在实际适用上，这种游移情况必須予以解决，因此在上述界限內就会出現偶然的任意的裁决。

附釋　法律的純粹实定性主要就在于把普遍物不仅对准

特殊物，而且对准个别事物予以直接适用。对于犯了某一种罪的人，应否杖四十或四十减一，应否科罰金五元或四元二角三分等等，应否处有期徒刑一年或三百六十四天等等又或一年零一天、二天或三天，究竟怎样才算公正，这就无法作出合理的規定，也无从适用淵源于概念的規定性来决定。可是多杖或少杖一下，多罰或少罰一元或一分，多判或少判一周或一日的徒刑等等，就是不公正了。

理性本身承認，偶然性、矛盾和假象各有自己的誠然是局限的領域和权利，于是并不企图把这些矛盾搞得平平正正。这里仅仅存在着实际适用的問題，即反正要作出規定和裁决，不論用什么方法(只要在界限之內)都行。作这种裁决屬于形式的自我确信，抽象的主观性。这种主观性可以完全坚持在上述界限以內予以解决，并为了确定而确定下来，不然，就坚持这是一个整数这样一种决定理由，或四十减一①这一数字可能包含的理由。

法律大抵对于現实所要求的这种最后規定性并不加以肯定，而听由法官去裁决，它仅限定他在一个最高和最低限度之間。但这并不解决問題，因为这个最低和最高限度本身又各是一个整数，于是并不阻止法官作出这样一个有限的、純肯定的規定；相反地，这乃是必然屬于法官职权范圍內的事。

补充(法的偶然性) 法律和司法包含着偶然性，这本質上是它們的一个方面。其所以如此，乃由于法律是应适用于个别事件的一种普遍規定。如果有人表示要反对这种偶然性，那他是在談一种抽象的东西。例如，刑罰的分量就不可能使之与任何概念的規定相适合，从这方面看，一切裁决終难免

① 1816年牙买加奴隶法規定无論如何不得使奴隶所挨受的鞭打一天超过39下。——譯者

是一种任性。然而这种任性本身却是必然的。如果認为法典不完备，于是作出某种一般地反对法典的論据，那正是忽視了这一方面，这一方面是无法做到完备的，因此，必須按照它的本来面目接受它。

二 法律的定在

第 215 节

从自我意識的权利方面說（第 132 节以及附釋），法律必須普遍地为人知曉，然后它才有拘束力。

附釋 象暴君狄奥尼希阿斯那样的做法，把法律挂得老高，結果沒有一个公民能讀到它們，或者把法律埋葬在洋洋大观和精深淵博的册籍中，在載有相反判决和不同意見的判例汇編中，以及在习慣輯录中等等，再加所用的文字詰屈难懂，結果只有那些致力于这門学問的人才能获得对現行法的知識；无論是前一种或后一种情形，都是同样不公正的。

如果統治者能給予他們的人民即便象优士丁尼安那样一种不匀称的汇編，或者給予更多一些，即采取井井有条、用語精确的法典形式的国內法，那末，他們不仅大大地造福人群，应当为此而受到歌頌爱戴，而且他們还因此做了一件出色的公正的事。

补充（一般的法的知識） 对法律具有特殊知識的法学家等級，往往主張这种知識是它的独占品，不是这一行的人就不該插嘴談論。例如，物理学家对歌德的色彩学說就不以为然，因为他不是行家，何況他又是一位詩人。但是，每个人毋須都成为鞋匠才知道鞋子对他是否合穿，同样，他也毋須是个行家才能認識有关普遍利益的問題。法与自由有关，是对人最神圣可貴的东西，如果要对人发生拘束力，人本身就必須知

道它。

第 216 节

对公开的法典一方面要求简单的普遍规定，另一方面，有限的素材的本性却导致无止境的詳細規定。法律的范圍一方面应該是一个完备而有系統的整体，另一方面它又繼續不断地需要新的法律規定。但是，由于这个二律背反是在固定不变的普遍原則适用于特殊事件时所产生的，所以对修訂一部完整法典的权利并沒有受到損害，同样，这些簡单的普遍原則本身可以跟它們对特殊事件的适用区别开来而被理解和設定的这种权利，也沒有受到影响。

附释 立法紛乱的主要根源在于，合乎理性的东西即自在自为的法的东西逐漸滲入到原始的、含有不法因素的、从而是单純历史性的制度中去。这就是上述罗馬法（第 180 节附释）、中世紀采邑法等等中发生的情形。但是了解到下列这一点是重要的，即当自在自为地合乎理性的、其本身为普遍的規定适用于有限的素材时，这种素材的本性本身必然会在这种适用上引起无止境的进程。

要求一部完备的法典，即看来絕对完整而毋須作进一步規定的法典——这种要求主要是德国人犯的毛病，——以及借法典不可能修訂得那么完整为理由，就主張不該讓所謂不完整的东西产生，即不該讓它达到現实，以上两种情况都是基因于对象私法那样的、有限对象的本性的一种誤解，其实，所謂私法的完整性只是永久不断地对完整性的接近而已。同时，它們又是基因于对理性的普遍物同理智的普遍物之間差别的誤解，以及对理智的普遍物适用于有限性和单一性的素材（这种素材无止境地在进展）的誤解。

Le plus grand ennemi du bien, c'est le mieux〔好的最大的敌人是最好〕。这正是真实的健全的常識对抗虛无推論和抽象反思的表現。

补充(法的完备和改进的可能性) 完备的意思就是搜罗屬于某一領域的东西的一切細节使无遺漏,从这一涵义說,沒有一种科学和知識能說得上完备的。如果現在我們說哲学或任何一种科学是不完备的,那末可以发生一种淺显的意見,即我們必須等待,直到它得到补充为止,因为可能还短少最好的部分。但是,这样一来,任何东西都不会再向前发展了,无論是看来已經完整的几何学——可是在几何学中还在产生新的規定,或是哲学——它所研究的誠然是普遍理念,但仍然可以使它不断地細致化,——都是一样。过去的普遍法律始終是摩西十誡,現在借口对法典不可能求其完备,所以就不制定"你不得杀人"那样的法律,这馬上显得是荒謬的。对任何一部法典都可以求其更好,不用多少反思就可作出这一主張,因为我們对最好、最高、最美的,还可以想到更好、更高、更美的。但是一顆高大的古树不因为它长出了越来越多的枝叶而就成为一顆新树;如果因为可能长出新的枝叶,于是就根本不願意种树,豈不愚蠢。

第 217 节

正象在市民社会中,自在的法变成了法律一样,我个人权利的定在,不久前还是直接的和抽象的,現在,在获得承認的意义上,达到了在实存的普遍的意志和知識中的定在。因此,有关所有权的取得和行动,必須采取和完成这种定在所賦予它們的形式。在市民社会中,所有权就是以契約和一定手續为根据的,这些手續使所有权具有証明能力和法律上效力。

附釋 原始的卽直接的取得方式和名义(第54节以下)，在市民社会中已眞正消失了，它們仅仅作为个别偶然性或局限的环节而出現。正是一方面是死守住主观的东西的感情，另一方面是固执着自己抽象本質的反思，才把各种手續抛弃了。但是死板的理智在它那一方面又可能坚持手續以对抗实在事物，并使手續无限增加。

可是敎化的进程就在于通过长期艰苦的工作，使內容从感性的和直接的形式以进到它的思想的形式，从而达到一种适合于它的簡单的表达方式。正因为如此，所以在法律发展剛开始的状态中，仪式和手續是冗长繁瑣的，它們被看作是事物本身，而不是它的符号。所以在罗馬法中淵源于古代仪式的一大堆規定，尤其是詞句，还繼續保存着，而沒有被思想規定及其适当的表达方式所代替。

补充(形式的原則) 法律就是法，卽原来是自在的法，現在被制定为法律。我占有某物，它在无主状态中被我占有因而成为我的所有物，但这种占有还必須經过承認和設定才能作为我的。因此在市民社会中就产生了有关所有权的各种手續，人們竪起界石作为标志，使他人便于承認；在抵押权登記簿上和产权册籍上也作了記載。在市民社会的大多数所有权是根据于契約的，契約的手續是固定的和有規定的。我們現在可以对这些手續发生反感，認为它們之所以存在，是为了官府能多得一笔收入。我們甚至可以把它們看成某种触目的东西，不信任的标志，因为它們使"言出必信"这句話不再有效了。但是形式的本質意义，在于自在的法就得作为法而被制定。我的意志是一种合理的意志，它是有效的，而这种效力应得到别人的承認。这里，我和别人的主观性現在都必須消灭，意志必須达到确实性、固定性和客观性，但只有通过形式它才

能获得这些东西。

第 218 节

因为在市民社会中所有权和人格都得到法律上承認，并具有法律上效力，所以犯罪不再只是侵犯了主观的无限的东西，而且侵犯了普遍事物，这一普遍事物自身是具有固定而坚强的实存的。因此产生了一种观点，把行为看成具有社会危險性。一方面，这种观点增加了犯罪的严重性①，但另一方面，已經成为具有自信的社会权力，減少了損害的外部重要性，并使刑罰大为減輕。

附釋 由于对社会成員中一人的侵害就是对全体的侵害，所以犯罪的本性也起了变化，但这不是从犯罪的概念来說，而是从它的外部实存即侵害的方面来看的。現在，侵害行为不只是影响直接受害人的定在，而是牵涉到整个市民社会的观念和意識。在英雄时代（見古代悲剧），公民不因王室成員彼此之間进行犯罪而認为自己受到損害。

犯罪自在地是一种无限的侵害行为，但作为定在，它必須根据質和量的差別予以衡量（第 96 节）。因为这种定在現在本質上被規定为对法律效力的观念和意識，所以对市民社会的危險性就成为它的严重性的一个規定，或者也是它的質的規定之一。

但是，这个質或严重性因市民社会情况不同而有异，于是有时对偷窃几分錢或一顆甜菜的人处以死刑，而有时对偷窃百倍此数甚或价値更貴的东西的人处以輕刑，都同样是正当的。对市民社会具有危險性这一观点，看来会使犯罪更加严重，其实，这倒是減輕刑罰的主要原因。正因为如此，所以一

① 参閱本書第 96 节和第 319 节两节的附释。——譯者

部刑法典主要是屬于它那个时代和那个时代的市民社会情况的。

补充(刑罰的尺度) 在社会中犯下的罪行显得比較严重,可是刑罰則較輕,这种情况初看是自相矛盾的。但是社会不可能放縱犯罪而不罰,因为那样会使它被肯定为合法的;可是社会既然对自己具有信心,犯罪就始終是对抗社会的个別情况,它是不稳定的和孤立的。由于社会本身的稳定性,犯罪就获得了一种純粹主观的东西的地位,这种主观的东西看来不是熟慮意志的产物,而是自然冲动的产物。本着这种观点,罪行就获得了較輕微的地位,而刑罰也就成为較輕微了。如果社会自身还是动蕩不安,那就必須通过刑罰树立榜样,因为刑罰本身是反对犯罪的榜样的榜样。但是在本身已經是稳定的社会,犯罪的勾当是很微弱的,因此犯罪的处罰也必須按照这种微弱程度来衡定。所以严厉的刑罰不是自在自为地不公正的,而是与时代的情况相联系的。一部刑法典不可能在任何时代都合用。罪行是假象的实存,它們会在更大或更小程度上得到否認。

三 法院

第 21) 节

法采取法律的形式而进入定在时就成为自为的。它跟法的特殊意志和意見相对立,而是独立自主的,并且必須肯定自己为普遍物。在特殊場合这样地認識和实現法,而且不带有对特殊利益的主观感情,系屬一种公共权力即法院的事。

附釋 在历史上,法官和法院的产生可能采取过家长制关系的形式,也可能采取过权力或任意选擇的形式,从事物的概念来說,这是无足輕重的。把实施审判制度看做国王和政

府方面所做的一件单純善意和仁慈的事，如封·哈勒先生①(在他所著《国家学的复兴》一書中)所說的，那就是思慮不周，沒有覚察到关于法律和国家問題所应注意的是：它們的制度一般是合乎理性的，而且是絕对必要的；至于它們产生和建立的形式，則不是在考察它們的合理根据时所应研究的。

与这一意見相反的另一极端是一种粗魯的看法，它把司法看做象在强权即是公理那种时代的一种不适当的暴力行为、对自由的压迫和专制制度。其实，司法应該視为旣是公共权力的义务，又是它的权利，因此它不是以个人授权与某一权力机关那种任性为其根据的。

第 220 节

用复仇的形式来对付犯罪（第 102 节）的那种法，只是自在的法，它是不合乎法的形式的，即它的实存是不合乎正义的。現在，受害的普遍物代替受害当事人而出現，它在法院里具有独特的現实性，并承担着对犯罪的追究和懲处。因而这种追究和懲处就不再是通过复仇的那种主观的和偶然的报复，而轉变为法同它自身的眞实調和，即轉变为刑罰。从客观的方面說，这是法律同自身的調和，由于犯罪的揚弃，法律本身回复了原状，从而有效地获得实現。从犯罪者的主观方面說，这是犯罪者同自身的調和，即跟他所知道的、保护他的和对他有效的法律的調和。因此，当法律对他执行时，他本身就在这一过程中找到正义的滿足，看到这只是他自己的行为。

第 221 节

市民社会的成員有权利向法院起訴，同时也有义务到庭陈述；

① 参閱本書第258节脚注。——譯者

他的权利有了爭执时，只能由法院来解决。

补充（法院的强制） 个人既然有权利訴諸法院，他也就必須知道法律，否則这种权能对他說来毫无补益。但是个人也有义务到庭陈述。在封建制度下，有权势的人往往不应法院的傳喚，藐視法院，并認为法院傳喚有权势的人到庭是不法的。但封建状态是与法院的理念相違背的。在近代，国王必須承認法院就私人事件对他自身有管轄权，而且在自由的国家里，国王敗訴，事屬常見。

第 222 节

在法院中，法所获得的性格就是它必須是可以証明的。法律程序使当事人有机会主張他們的証据方法和法律理由，并使法官得以洞悉案情。这些步驟本身就是权利，因此其进程必須由法律来規定，同时它們也就构成理論法学的一个本質的部分。

补充（証明的强制） 某人明知自己具有某項权利，由于不能証明而他的請求竟被駁回了。这可能使他感到憤恨。但是我所具有的权利，必須同时为法律所規定；我必須能够闡明它和証明它，自在存在的东西只有在被設定后，才能在社会上发生效力。

第 223 节

由于这些步驟分裂成为越来越零星的行动和权利而无一定界限，原来是一种手段的法律程序，就成为某种外部东西而与它的目的相背。当事人有权从头至尾穷历这些繁瑣的手續，因为这是他們的权利，但是这种形式主义也可能变成恶事，甚至于成为制造不法的工具。因此，为了保护当事人和保护在爭执中的实体性的事物即法本身，以避免法律程序及其濫用，法院責成当事人在进行訴訟

之前，将事件交由一个簡易法院(公断治安法院)受理，进行調解。

附釋 公平是出于道德或其他考慮而对形式法律的背离。它首先顧到法律爭端的內容。但是一个平衡法院所具有的意义是，在对个别事件进行裁判时，不坚持法律程序上的种种手續，尤其是法定的客观証据方法，而就个别事件論个别事件，以明其是非，所以它的旨趣并不在于作出应成为普遍性質的法律上决定。

第 224 节

法律应予公布是屬于主观意識的权利(第 215 节)，同样，法律在特殊事件中的实現，即外部手續的历程以及法律理由等等也应有可能使人获悉，因为这种历程是自在地在历史上普遍有效的，又因为个别事件就其特殊內容来說誠然只涉及当事人的利益，但其普遍內容即其中的法和它的裁判是与一切人有利害关系的。这就是审判公开的原則。

附釋 法院成員为了制作判决而在自身之間进行审議，那时各人所发表的还是特殊的意見和看法，所以审議按其本性是不公开的。

补充(审判公开) 根据正直的常識可以看出，审判公开是正当的、正确的。反对这一点的重大理由无非在于，法官大人們的身分是高貴的；他們不願意公开露面，并把自身看做法的宝藏，非局外人所得問津。但是，公民对于法的信任应屬于法的一部，正是这一方面才要求审判必須公开。公开的权利的根据在于，首先，法院的目的是法，作为一种普遍性，它就应当讓普遍的人聞悉其事；其次，通过审判公开，公民才能信服法院的判决确实表达了法。

第 225 节

审判行为作为法律对个别事件的适用，得分为两个方面：（一）根据事件的直接单一性来認識事件的性状，以視其是否有契約等等存在，或是否有侵害的行为，以及誰是加害人；如果事关刑法，则以反思来規定行为的实体的、犯罪的性質（第 119 节附釋）；（二）使事件归屬于法律下，因为法必須恢复起来，如系刑事，这种法律就包含刑罰在內。有关这两个不同方面的裁判是屬于不同职权范圍內的事。

附釋 根据罗馬的法院組織，这些职权的区别表現为，法官首先作出裁决，認为在本件中事实是如此这般的，然后他指定一个特别陪审員对这种事实进行偵查。

按照英国的法律程序，某一行为的特定犯罪性質（例如是謀杀还是誤杀）由檢察官根据他的判断或任性来加以品定，法院即使发現他的規定是錯誤的，也无权作出其他規定。

第 226 节

关于指揮全部偵查程序和当事人訴訟行为——而这些本身都是权利（第 222 节）——的进行，以及法律判决的第二个方面（見前节），主要是专职法官的一种独特职能。必須把事件替他——作为法律的机关——准备好，使他有可能把事件归屬于一个法律原則下，这就是說，必須把事件从它的現象的經驗性状，提高到被承認的屬于普遍类型的事实。

第 227 节

第一个方面，即对事件直接单一性的認識和对事件的品定，在其自身中并不含有任何法律上的决定。任何一个有教养的人都会

有这种認識。在对某一行为加以品定时，必須考虑到行为者的判断和意图这种主观因素（見第二篇①），因为这对品定来說是基本的；此外，証明不是依賴理性的对象或抽象理智的对象，而只是依賴个别事項、各种情况、以及感性直观和主观确信的对象的，因此，証明不包含任何絕对客观的規定在自身之中。由此可見，关于事实的裁决，最后总是依賴主观信念和良心(animi sententia)，同样，以他人的陈述和保証为根据的証明是以宣誓为其最后証实方法，而宣誓乃是主观的。

附釋 在我們所談論的問題中，最重要的一点是，必須注意到有关証明的本性，并把这种証明跟其他种类的認識和証明区别开来。証明一个理性規定，如同法的概念本身一样，就在于認識它的必然性，所以要求一种不同于証明几何定理所用的方法；此外，在几何学中，图形为理智所規定，并早已按照某一定律而成为抽象的了。但是，关于經驗內容，象事实那样，其認識的素材乃是現成的感性直观、感性的主观确信和相应的陈述和保証。現在所要做的就是根据这些陈述、証言和証明情况等等作出結論和綜合。从这种素材和适合于它的方法中所出現的客观眞理，如果我們企图严格地客观地加以規定，就会导致一半証明，如果再用严格的邏輯方法作眞实的推論——这同时在自身中包含形式上的不一貫性，——就会导致非常刑罰。这种客观眞理所具有的涵义，与理性規定的眞理性或某一定理的——其素材早經理智为自己規定成为抽象的——眞理性，是完全不同的。現在，表明認識某一事件的这种經驗眞理性是法院眞正的法律上职权，并表明法院在这一职权中具有独特的資格，从而具有排他的自在权利和必要

① 尤其是本書第119节。——譯者

性来从事这項工作，——表明这些乃是解决下列問題的主要观点，即应在如何程度上責成作为正式法律机关的法院对事实問題和对法律問題作出判断。

补充（陪审法院）　沒有任何理由可以認为事实构成只能单独由专职法官来認定，因为这是每一个受过普通教育的人都能做的事，而不只是受过法律教育的人才能做的。对事实构成作出判断，是以經驗的情况、对行为所作的証言和类似的直观材料为依据的，或者更以另一些事实为依据，从这些事实就可以推断有关行为，并大体上确定其行为之眞伪。这里所应达到的是确信，而不是更高意义的眞理。这种眞理是完全永恒的东西。这里的这种确信乃是主观信念、良心，而問題是在于这种确信在法院中应采取什么形式。要求罪犯方面自白——这通常可在德国法中見到，——具有这点眞理，即主观自我意識的权利因此获得一定的满足，因为法官所判定的不应跟在意識中的有所差异，只有罪犯自白，判决才不再对他是异己的东西了。但是这里有一种困难，即罪犯可能賴皮，这样，正义的利益就要遭到危害。如果說，現在法官的主观信念仍然发生效力，那就会发生又一个难題，因为人不再被看作自由的人来处理了。于是产生一种中介，要求从罪犯的心灵中作出有罪或无罪的宣告，——这就是陪审法院。

第 228 节

判决使被品定了的事件归屬于法律下，所以从这方面說，判决一經宣告，当事人自我意識的权利就得到了維护，因为，拿法律来說，法律，从而当事人本身的法律，是人所共知的，再拿法律的适用来說，法律程序是公开的。但是拿对事件特殊的、主观的和外在的內容（对这种內容的認識屬于第 225 节所述的第一个方面）所作

出的裁决来說，当事人自我意識的权利是在对裁决者的主观性的信任中获得滿足的。这种信任主要是根据于，在他們的特殊性上，即在他們的等級和其他方面，当事人同裁决者是类似的。

附釋 自我意識的权利，即主观自由的环节，可以看做关于公开审判和所謂陪审法院的必要性問題的实体性的观点。認为这些制度有用而可能对它們作出的一切有利的主張，本質上都可归結于这一观点。也可以根据其他方面或理由来对这些或那些优缺点进行反复的爭辯，但这些理由，如同抽象推論的一切理由一样，是次要的，非决定性的，或者取之于其他可能是更高的領域的。有人以为，如果純粹由法律家組成的法院来行使司法权，比起有其他机关参加，原則上会做得一样好，也可能更好些。但問題不在于这个可能性，因为縱然这个可能性被提升为盖然性甚至必然性，它方面总存在着自我意識的权利，它将坚持它的要求，然而得不到滿足。

由于全部法律的性狀，对法和对法院审判程序的知識以及向法院起訴的可能性，就成为某一等級的所有物，而这一等級更由于所用术語——对其权利在爭执中的那些人說来是一种外方話——之故，把自己組成一个排他性的团体。此时，市民社会成員中依靠自己的劳力和本身的知識和意志而获得生活資料的人，不仅在屬于他們极端个人的和特有的事物方面，而且也在这些事物中实体性东西和理性东西——即法——的方面，都被排斥于門外；对那一等級說来，他們是被置于监护之下，甚至被置在一种农奴状态中。他們誠然有权摆动两条腿，亲身跑去出庭（in judicio stare），但这沒有多大价值，因为如果他們的精神不是一同在那里，也不在那里使用他們自己的知識，他們所得到的法，对他們說来，只是外在的命运罢了。

第 229 节

在市民社会中，理念丧失在特殊性中，并分裂为内外两面。在司法中，市民社会回复到它的概念，即自在地存在的普遍物跟主观特殊性的統一，不过主观特殊性是存在于个别事件中，而普遍物是指抽象法而言。这一統一的現实化，在扩展到特殊性的全部范圍时，首先构成警察的职权，虽然这里的合一是相对的；其次构成同业公会，这虽然是局限的、但是具体的整体。

补充（警察和同业公会的必然性） 在市民社会中，普遍性不过是必然性。在需要的关系中，只有法本身才是固定的东西。但是这个法只局限于一个范圍，它仅与所有权的保护有关。对这种意义的法說来，福利是一种外在的东西。可是在需要的体系中，这种福利是一个本質的規定。所以，普遍物——它首先只是法——必須扩展到特殊性的全部范圍。在市民社会中，正义是一件大事。好的法律可以使国家昌盛，而自由所有制是国家繁荣的基本条件。但是，因为我是完全交織在特殊性中的，我就有权要求，在这种联系中我的特殊福利也应該增进。我的福利、我的特殊性应該被考慮到，而这是通过警察和同业公会做到的。

第三 警察[①] 和同业工会

第 230 节

在需要的体系中，每一个人的生活和福利是一种可能性，它的現实性既受到他的任性和自然特殊性的制約，又受到客观的需要

---

① 原文 Polizei，在黑格尔的用語中，指广义的內务行政而言，除了軍事、外交財政以外，其他一般內政都包括在內。——譯者

体系的制約。对所有权和人身的侵害，通过司法而被消灭了。但是在特殊性中的現实的法，旣要求把阻撓任何一个目的的偶然性予以消除，以策人身和所有权的安全而不受妨害，又要求单个人生活和福利得到保証——即把特殊福利作为法来处理，并使之实現。

一 警察

第 231 节

旣然特殊意志依然是这个或那个目的賴以实現的原則，所以普遍物的保安权力首先局限于偶然性的范圍，同时它是一种外部秩序。

第 232 节

犯罪是作为恶的任性的那种偶然性，普遍权力必須防止它或把它送交法院处理。除了犯罪以外，在本身合法的行动方面和在所有物的私人使用方面被容許的任性，也跟其他个别的人以及跟法院以外实現共同目的的其他公共机关发生外在联系。通过这一普遍的方面，私人行动就成为一种偶然性，这种偶然性越出主体权力控制之外，而对别人造成或可能造成損害或不法。

第 233 节

这誠然只是一种損害的可能性；但結果竟于事絲毫无損，这一点却不能同样作为一种偶然性。問題是这些行为含有不法的方面，从而是警察监督和刑事审判的最后根据。

第 234 节

外部定在之間的各种关系构成理智的无限性，因此沒有任何自在的界限来划清什么是有害的和什么是无害的；又从犯罪方面

說，也沒有任何自在的界限来划淸什么是有嫌疑的和什么是沒有嫌疑的，什么是应予禁止或监視的和什么是不受禁止和监視、不启人之疑、免予查詢和盘問，因而是容忍的。一切細节都是由風尙、整个国家制度的精神、当时状态、目前危险等等来規定的。

补充（警察的累贅）　这里无从提供任何固定的規定，也无从划淸絕对界限。在这里，一切都是个人的事，主观意見出現着，国家制度的精神和当时的危險状态应提供更詳尽的情况。例如在战时，好多本来是无害的事被認为有害的了。由于这一方面的偶然性和个人任性，警察有时招致人們的厌恶。当反思极为发达时，警察会采取一种方針，把一切可能的事物都圈到它的范圍內来，因为在一切事物中，都可找到一种关系使事物成为有害的。在这种情况下，警察可能在工作上吹毛求疵，干扰个人的日常生活。尽管这是多末惹厌，然而毕竟无法划出一条客观的界綫来。

第 235 节

当日常需要无限地繁复起来和交叉起来的时候，无論从生产和交換满足需要的手段說——其实每个人都指望能順利地得到满足，——或是从尽可能减省就这方面的調查和洽商工作說，都会产生屬于共同利益的方面，其中一个人所做的事同时也为了大家；此外，也会产生供共同使用的手段和設施。这些普遍事务和公益設施都要求公共权力予以监督和管理。

第 236 节

生产者和消費者之間的不同利益，可能发生冲突。誠然，正确的关系会在整体中自然而然地建立起来，然而，为了平衡起見，需要进行一种凌駕于双方之上的、有意識的調整工作。对个別事件

进行这种調整的权利(例如規定日常生活必需品的价格)在于，完全普遍的、日常需要的商品向公众陈列之后，就不是对个人本身供应，而是对作为普遍买者的个人、对公众供应；因此，公众权利不应受到欺騙，以及对商品进行檢查，都可以作为共同事务而由公共权力出面来进行管理，并予照料。至于大的工业部門，依賴国外情况和远地配合，在这些工业部門工作并賴以生活的人，不可能对这些情况一目了然，因而尤其需要普遍的监督与指导。

附釋 跟在市民社会中工商业自由相反的另一极端就是由公共机关来供养全体，并規定全体的劳动，好比古代金字塔以及埃及和亚洲其他巨大工程的劳动那样。这些巨大工程是为公共的目的兴建的，而不是以单个人出于特殊任性和特殊利益的劳动为中介的。这种利益要求自由以对抗上級的調整，但是它愈是盲目地浸沉在自私的目的中，就愈加需要这种調整来使它回复到普遍物，并使危險的震蕩得以緩和，使冲突由于无意識的必然性而自动平复的間隔期間得以縮短。

补充(警察照料的任务) 警察的监督和照料，目的在于成为个人与普遍可能性之間的中介，这种为达成个人目的的普遍可能性是存在的。警察必須負責照顧路灯、搭桥、日常必需品价格的規定和卫生保健。在这一方面，現在流行着两种主要看法。一种看法主張警察应对一切事物实行监督；另一种看法以为警察在这里沒有什么可以規定的，因为每个人会按照別人的需要来指导自己的行动。的确，个人必須有权用这种或那种方式謀生，但另一方面，公众也有权要求必需的事物按照适当的方式去完成。双方面都应当得到滿足，以及产业自由究不得危害普遍福利。

第 237 节

現在如果分享普遍財富的可能性对个人是存在的，并得到公共权力的保証，那末，由于这种保証必然是不完备的，这种可能性在主观方面总是受偶然性的支配的，何况它又以技能、健康、資本等等为其条件。

第 238 节

首先，家庭是实体性的整体，它的职責在于照料个人的特殊方面，它既要考虑到他的手段和技能，使能从普遍財富中有所得，又要考虑到他丧失工作能力时的生活和給养。但是，市民社会把个人从这种联系中揪出，使家庭成員相互之間变得生疏，并承認他們都是独立自主的人。市民社会又用它自己的土地来代替外部无机自然界和个人賴以生活的家长土地，甚至使整个家庭的存在都依从它，而听偶然性的支配。这样，个人就成为*市民社会的子女*，市民社会对他得提出要求，他对市民社会也可主張权利。

补充（*社会的义务*） 当然，家庭应該照料个人的生活，但它在市民社会中是从屬的东西，它只构成基础，它的活动范圍还不这末广泛。反之，市民社会才是惊人的权力，它把人扯到它自身一边来，要求他替它工作，要求他的一切都通过它，并依賴它而活动。如果人在市民社会中是这样一个成員，他对市民社会所得主張的权利和提出的請求，就应同他已往对家庭所主張的和提出的一样。市民社会必須保护它的成員，防卫他的权利；同样，个人也应尊重市民社会的权利，而受其約束。

第 239 节

市民社会在它是普遍家庭这种性質中，具有监督和影响教育的义务与权利，以防止父母的任性和偶然性，因为教育与儿童之成为社会成員的能力有关，尤其教育不是由父母本人而是由别人来完成时是如此。其次，市民社会可以尽可能地举办公共教育机关。

补充（强制教育、强制种痘等等） 这里很难在父母的权利同市民社会的权利之間划分界限。父母通常以为有关教育事宜他們有完全自由，他們願意怎么做就可这末做。对一切公共教育的主要抗拒，通常来自父母，正是他們才叫嚷并乱談老师和学校，因为他們对老师和学校具有成見。尽管如此，市民社会有权在这种事情上，根据它几經試驗的原則这样来办，即强制父母把他們的子女送进学校，讓他們种痘，如此等等。在法国正进行着爭論，有人主張教育应該自由，即听从父母自便，也有人主張应該受国家的监督；这种爭論就是这里所談的同一問題。

第 240 节

同样，市民社会对揮霍成性，从而毁灭其自身及其家庭生活安全的那种人，有义务和权利把他們置于监护之下，不使揮霍而使追求社会目的和他本身的目的。

补充（禁治产） 雅典有过这种法律，規定每个公民必須陈报他的生活来源。現在大家認为，誰也管不着这种事。每个人一方面固然是独立的，但另一方面也是市民社会制度下的成員。既然每个人有权向市民社会伸手要求生活資料，市民社会也就必須保护他以免他自暴自弃。問題不仅仅在于防止餓死而已，更远大的宗旨在于防止产生賤民。因为市民社

会对个人的給养負有責任，它就有权督促他自謀生活。

第 241 节

但是同任性一样，偶然的、自然界的、和外部关系中的各种情况（第 200 节），都可以使个人陷于貧困。貧困状态一方面使他們对市民社会处于嗷嗷待哺的状况中，另一方面，由于市民社会使他們失去了自然的謀生手段（第 217 节），并解散了家庭——广义的家庭就是宗族——的紐带（第 181 节），使他們在或多或少的程度上丧失了社会的一切好处：受教育和学技能的一般机会，以及司法、保健，有时甚至于宗教的慰藉等等。关于穷人的問題，普遍权力接替了家庭的地位，它不但顧到他們的直接匱乏，而且顧到他們嫌恶劳动的情緒，邪僻乖戾，以及从这种状况中和他們所受不法待遇的感情中产生出来的其他罪恶。

第 242 节

貧困的主观方面，以及一般說来，一切种类的匱乏——每个人在他一生的自然循环中都要遭遇到匱乏——的主观方面，要求同样一种主观的援助，无論其出于特殊情况或来自同情和爱都好。这里尽管有着一切普遍的設施，道德仍然大有用場。但是，因为这种援助自身并在它的作用上依存于偶然性，所以社会竭力从貧困和它的救济中去找出普遍物，并把它举办起来，使那种主观援助越来越成为沒有必要。

附釋　公共賑济机关、医院和路灯等等补充了偶然的布施、义捐和圣象前灯烛的捐助等等。慈善事业本身除了这些以外，还有好多其他事情可做。如果它硬要把貧困的救济只保留給同情的特殊性以及情緒和認識的偶然性，又如果由于有拘束力的普遍規定和戒律而它感到受損被辱，这是一种錯

誤的观点。相反地，如果留給个人独立地依照他的特殊意見去做的事比之以普遍方式組織起来做的事愈是少，公共状況应認为愈是完美。

第 243 节

当市民社会处在順利展开活动的状态时，它在本身內部①就在人口和工业方面迈步前进。人通过他們的需要而形成的联系既然得到了普遍化，以及用以滿足需要的手段的准备和提供方法也得到了普遍化，于是一方面財富的积累增长了，因为这两重普遍性可以产生最大利潤；另一方面，特殊劳动的細分和局限性，从而束縛于这种劳动的阶級的依賴性和匱乏，也愈益增长。与此相联系的是：这一阶級就沒有能力感受和享受更广泛的自由，特别是市民社会的精神利益。

第 244 节

当广大群众的生活降到一定水平——作为社会成員所必需的自然而然得到調整的水平——之下，从而丧失了自食其力的这种正义、正直和自尊的感情时，就会产生賤民，而賤民之产生同时使不平均的財富更容易集中在少数人手中。

补充（对生活資料的請求） 最低生活水平，即賤民的生活水平，是自然而然地形成的。可是这一最低限度在不同民族之間有着极大的差別。在英国，最穷的人相信他們也享有权利，这与其他国家所給与穷人的滿足有所不同。貧困自身并不使人就成为賤民，賤民只是决定于跟貧困相結合的情緒，即决定于对富人、对社会、对政府等等的內心反抗。此外，与

① 关于市民社会的对外扩张，参閱本書第246节。——譯者

这种情緒相联系的是，由于依賴偶然性，人也变得輕佻放浪，害怕劳动，而象那不勒斯的游民那样。这样来，在賤民中就产生了恶习，它不以自食其力为荣，而以恳扰求乞为生并作为它的权利。沒有一个人能对自然界主張权利，但是在社会状态中，匱乏立即采取了不法的形式，这种不法是强加于这个或那个阶級的。怎样解决貧困，是推动現代社会并使它感到苦恼的一个重要問題。

第 245 节

如果由富有者阶級直接負担起来，或直接运用其他公共財产（富足的医院、財团、寺院）中的資金，来把走向貧困的群众維持在他們通常生活方式的水平上，那末，穷人用不着以劳动为中介就可保証得到生活資料；这与市民社会的原則以及社会上个人对他独立自尊的感情是相違背的。反之，生活資料通过劳动（通过給与劳动机会）而获得，生产量就会因之而增长。但是禍害又恰恰在于生产过多，而同时缺乏相应比数的消費者——他們本身是生产者。因此，不論前一种方法或后一种方法，禍害只是越来越扩大。这里就显露出来，尽管財富过剩，市民社会总是不够富足的，这就是說，它所占有而屬于它所有的財产，如果用来防止过分貧困和賤民的产生，总是不够的。

附釋 我們可以利用英国的例子来对这些現象作大規模的研究，并更詳尽地調查济貧稅、无数財团、同样无数的私人善举等的結果，尤其是同业公会解散后所产生的結果。在英国，尤其在苏格兰，这些对付貧困、特别是对付丧失廉耻和自尊心（社会的主观基础）、以及对付懶惰和浪費（賤民由此而生）等等最直接的手段，結果只是使穷人們听天由命，并依靠行乞为生。

第 246 节

市民社会的这种辯証法，把它——首先是这个特定的社会——推出于自身之外，而向外方的其他民族去寻求消費者，从而寻求必需的生活資料，这些民族或者缺乏它所生产过多的物資，或者在工艺等方面落后于它。

第 247 节

家庭生活的原則是以土地——固定的地基和土壤——为条件。同样，对工业来説，激励它向外发展的自然因素是海。追求利潤要通过冒險，于是工业在追求利潤的同时也提高自身而超出于营利之上。它不再固定在泥块上和有限范圍的市民生活上，也不再貪图这种生活的享受和欲望，用以代替这些的是流动性、危險和毁灭等因素。此外，追求利潤又使工业通过作为联系的最巨大媒介物而与遙远的国家进行交易，这是一种采用契約制度的法律关系；同时，这种交易又是文化联絡的最强大手段，商业也通过它而获得了世界史的意义。

附釋 河流不是天然疆界，这是近代人对河流的看法；其实应該說，河流和湖海是联系人群的。当荷累斯說（見 Ca-ina《短詩集》I, 3）：

——deus abscidit
Prudens Oceano dissociabili
Terras, ——

〔上帝明智地把陆地分裂，隔以重洋。〕

他的思想是錯誤的。我們所可找到的証明，不仅限于总是居住着单一的种族或民族的江河流域，而且还有某些古代关系，例如希腊、伊奥尼亚同大希腊之間，不列他尼同不列顛之間，丹

麦同挪威、瑞典、芬兰、利服尼亚之間等等的关系，这些关系，如果与沿海居民同內地居民之間的稀疏联系相对照，尤其显明。

跟海洋的联系究竟有哪种文化手段，要了解这一点，不妨对照一下工业发达的民族同禁止航海的民族各自对海洋的关系，后者，例如埃及人和印度人，已經变得迟鈍了，并深深沉陷于最可怕和最可耻的迷信中，前者，例如奋发有为的一切大民族，它們都是向海洋进取的。

第 248 节

这种扩大了的联系也提供了殖民事业的手段。成长了的市民社会都被驅使推进这种事业——零散的或系統的，并且由于这种事业，市民社会使其一部分人口在新的土地上回复到家庭原則，同时也为本身在工业上創造了新的需要和开辟了新的劳动园地。

补充（殖民政策） 市民社会被驅使建立殖民地。单是人口增长就有这种作用。但是，尤其在生产超过了消費的需要时，就会出現一大批人，他們已不能通过自身的劳动来得到他們需要的滿足。零散的殖民事业尤其見之于德国。殖民者移居美国和俄国，而与祖国一直沒有联系，这种殖民对本国并无益处。第二种殖民事业与前一种完全不同，它是有系統的。它由国家主持，国家有意識地用适当的办法来加以推进和調整。这种殖民方式在古代屢見不鲜，尤其发生于希腊。希腊的公民不从事艰苦劳动，却致力于公共事务。所以，当人口增长到了可能发生供养上的困难时，青年們就被遣送到新的地带，这些地带或經特别选擇，或听由人們去偶然发現。在近代，殖民地居民并不享有跟本国居民的同等的权利；于是从这种状态中发生战事，最后乃是解放，正如英国和西班牙的殖民地历史所表明的。殖民地的解放本身經証明对本国有莫大利

益，这正同奴隶解放对主人有莫大利益一样。

第 249 节

警察的措施首先在使包含在市民社会特殊性中的普遍物得以实现和維持，它采取了外部秩序和設施的方式，以保护和保全大量的特殊目的和特殊利益，因为这些目的和利益是存在于普遍物中的。其次，作为最高指导，警察的措施又負責照顧超出这个社会范圍以外的利益（第 246 节）。因为根据理念，普遍物是內在于特殊性的利益中的，而特殊性本身是把这个普遍物作为它的意志和活动的目的和对象的，所以，倫理性的东西作为內在的东西就回到了市民社会中；这就构成同业公会的規定。

二 同业公会

第 250 节

农业等級由于它的家庭生活和自然生活的实体性，在其本身中直接具有它的具体普遍物。它在这种普遍物中生活着。普遍等級在它的規定中具有普遍物，并自为地以普遍物作为它的活动目的和它的基地。在它們两者之間的等級即产业等級本質上集中于特殊物，因此，同业公会也主要是这一等級所特有的。

第 251 节

市民社会的劳动組織，按照它特殊性的本性，得分为各种不同部門。特殊性的这种自在的相等，在組合中作为共同物而达到实存；因此，指向它的特殊利益的自私目的，同时也就相信自己并表明自己为普遍物，而市民社会的成員則依据他的特殊技能成为同业公会的成員。所以同业公会的普遍目的是完全具体的，其所具有的范圍不超过产业和它独特的业务和利益所含有的目的。

第 252 节

根据这一規定，同业公会在公共权力监督之下享有下列各种权利：照顧它內部的本身利益；接納会員，但以他們的技能和正直等客观特質为根据，其人数則按社会的普遍結构来决定；关心所屬成員，以防止特殊偶然性，并負責給予教育培养，使获得必要的能力。总之，它是作为成員的第二个家庭而出現的，至于一般市民社会則是一种比較不确定的家庭，因为它同个人及其特殊急需比較疏隔。

附釋　經营工商业者与短工不同，与准备单独一次从事偶然劳务的人也不同。前者是一个行家，或要成为一个行家，他是組合的成員，这种組合不是为了从事单独一次的偶然营利，而是为了他特殊生活的全部范圍或普遍物而成立的。

特权一詞，作为組成市民社会一部門的同业公会所享有的权利来說，与本来意义的，即語源学上的特权，殊有不同。后者是普遍法律的偶然例外，而前者只是法律上的規定，这种規定是包含在社会一个本質部門本身的特殊性的本性中的。

第 253 节

在同业公会中，家庭具有它的稳定基础，它的生活按能力而得到了保証，这就是說，它在其中具有固定的財富（第 170 节）。此外，这种能力和这种生活都得到了承認，因之同业公会的成員毋須用其他外部表示来証明他的技巧以及他的經常收入和生活，即証明他是某种人物[①]。他屬于一个整体，而这种整体本身是普遍社会的一个环节，又他有志并致力于这种整体的无私目的，这些也都

---

① 参閱本書第 207 节补充。——譯者

获得了承認。因此，他在他的等級中具有他应有的尊严。

附釋 同业公会制度的成立，由于其財富有了保証，相当于其他領域中农业和私有制的实施（第 203 节附釋）。

在对工商业阶級的奢侈浪費——这与賤民的产生（第 244 节）有联系的——提起控訴时，不应忽視，除了其他原因之外（例如，劳动越来越机械化），这种現象还有倫理上的根据，已如上面所述①。如果个人不是一个合法同业公会的成員（惟有經認許后，組合才成为同业公会），他就沒有等級尊严，并由于他的孤立而被归結为营利自私，他的生活和享受也变得不稳定了。因此，他就要用外部表示来証明他在本行业中所达到的成就，借使自己得到承認。这种表示是沒有限度的，因为对他說来等級并不存在，他也談不上按他等級的方式来生活（因为唯有合法組成并經承認的共同体才是在市民社会中实存的）。总之，他无从建立一种相当于他等級的、比較普遍的生活方式。

在同业公会中，对貧困的救济丧失了它的偶然性，同时也不会使人感到不当的耻辱。又財富既須履行它对团体的义务，它就不能引起所有者的驕傲和别人的嫉妬。只有在同业公会中，正直才获得其眞实的承認和光荣。

第 254 节

在同业公会中，个人发揮自己的技能从而謀求一切可以謀求的东西那种所謂自然权利所受到的限制，仅以其限制在其中被規定为合乎理性的为限，这就是說，它从自己意見和偶然性中，从自己危險和对他人的危險中，解放出来，并得到了承認和保証，同时

① 参閱本書第 184 节，第 185 节和第 243 节。——譯者

又被提升为对一个共同目的的自觉活动。

第 255 节

除家庭以外，同业公会是构成国家的基于市民社会的第二个伦理根源。第一个根源即家庭在它的实体性統一中，含有主观特殊性和客观普遍性这两个环节；甚至在第二个根源中，最初在市民社会中分解为在自身中反思的需要和满足的特殊性，以及抽象法的普遍性这两个环节，以內在的方式統一起来了，結果，在这个統一中，特殊福利作为法而出現并获得了实現。

附釋 婚姻的神圣性和同业公会的尊严性是市民社会的无組織分子所圍繞着轉的两个环节。

补充（同业公会的价值） 在近代，人們廢除了同业公会，这意味着个人应各自照顧自身。我們可以接受这点，但仍認为个人謀生的义务并不因同业公会之故而有所变更。在現代国家的条件下，公民参加国家普遍事务的机会是有限度的。但是人作为倫理性的实体，除了他私人目的之外，有必要讓其参加普遍活动。这种普遍物不是現代国家所能常提供他的，但他可以在同业公会中找到。我們前面已經看到①，在市民社会中个人在照顧自身的时候，也在为别人工作。但是这种不自覚的必然性是不够的，只有在同业公会中，这种必然性才达到了自覚的和能思考的倫理。当然，同业公会必須处在国家这种上級监督之下，否則它就会僵化，固步自封而衰退为可怜的行会制度。但是，自在自为的同业公会决不是封門的行会，它毋宁是孤立工商业的倫理化，这种工商业被提升到这样一个領域，在其中它获得了力量和尊严。

① 参閱本書第 184 节补充。——譯者

第 256 节

同业公会局限的和有限的目的，在自在自为的普遍目的及其絕对的現实中，具有它的眞理性。在警察的外部秩序中存在着的分立及其相对的同一，也是这样。因此，市民社会的領域就过渡到国家。

附釋 城市是市民工商业的所在地，在那里，反思沉入在自身中并进行細分。乡村是以自然为基础的倫理的所在地。每个人在与其他法律人格的关系中并通过这种关系而保存自己。个人与家庭构成两个依然是理想性的环节，从中产生出国家，虽然国家是它們的眞实基础。

从直接倫理通过貫穿着市民社会的分解，而达到了国家——它表現为它們的眞实基础——这种发展，这才是国家概念的科学証明。由于国家是作为結果而在科学概念的进程中显現出来的，同时它又經証明为眞实基础，所以那种中介和那种假象都被揚弃了，而它自己成为一种同样的直接性。因此在現实中国家本身倒是最初的东西，在国家內部家庭才发展成为市民社会，而且也正是国家的理念本身才划分自身为这两个环节的。在市民社会的发展中，倫理性的实体达到了它的无限形式，这个形式在自身中包含着两个环节：(1) 无限区分，一直到自我意識独立的自身內心的存在，(2)教养中所含有的普遍性的形式，即思想形式，通过这种形式，精神在法律和制度中，即在它的被思考的意志中，作为有机的整体而对自身成为客观的和現实的。

第三章 国家

第 257 节

国家是倫理理念的現实——是作为显示出来的、自知的实体性意志的倫理精神，这种倫理精神思考自身和知道自身，并完成一切它所知道的，而且只是完成它所知道的。国家直接存在于風俗习慣中，而間接存在于单个人的自我意識和他的知識和活动中。同样，单个人的自我意識由于它具有政治情緒而在国家中，即在它自己的实質中，在它自己活动的目的和成果中，获得了自己的实体性的自由。

附釋 家神是內部和下級的神；民族精神①（雅典那）是認識自己和希求自己的神物；恪守家礼是感覚和在感覚中体現的倫理；至于政治德行是对自在自为地存在的、被思考的目的的希求。

第 258 节

国家是絕对自在自为的理性东西，因为它是实体性意志的現实，它在被提升到普遍性的特殊自我意識中具有这种現实性。这个实体性的統一是絕对的不受推动的自身目的，在这个自身目的中自由达到它的最高权利，正如这个最終目的对单个人具有最高权利一样，成为国家成員是单个人的最高义务。

附釋 如果把国家同市民社会混淆起来，而把它的使命規定为保証和保护所有权和个人自由，那末单个人本身的利

① 參閱本書第 163 节和第 166 节兩节的附释。——譯者

益就成为这些人結合的最后目的。由此产生的結果是，成为国家成員是任意的事。但是国家对个人的关系，完全不是这样。由于国家是客观精神，所以个人本身只有成为国家成員才具有客观性、眞理性和倫理性。結合本身是眞实的內容和目的，而人是被規定着过普遍生活的；他們进一步的特殊滿足、活动和行动方式，都是以这个实体性的和普遍有效的东西为其出发点和結果。

抽象地說，合理性一般是普遍性和单一性相互滲透的統一。具体地說，这里合理性按其內容是客观自由（即普遍的实体性意志）与主观自由（即个人知識和他追求特殊目的的意志）两者的統一；因此，合理性按其形式就是根据被思考的即普遍的規律和原则而規定自己的行动。这个理念乃是精神絕对永久的和必然的存在。現在如果問，一般国家或竟每个特殊国家以及它的法和使命的历史上起源是或曾經是怎样的，又如果問国家最初是从家长制关系，从畏惧或信任，还是从同业公会等等中产生出来的，最后如果問，这种法的基础是怎样地在意識中馬上被理解而巩固下来的：是把它看作神物或实定法呢，还是把它看作契約和习慣呢，那末，所有这些問題都与国家的理念无关。这里，我們仅仅在談对国家的哲学上的認識問題，从这一观点說，以上这些都是現象，是历史上的事物。再从一个現实国家的权威說，如果这种权威有什么根据的話，那末这些根据是取之于国家有效的法的形式的。

哲学所考虑的仅仅有关所有这一切問題的內在方面，有关被思考的概念。卢梭在探求这一概念中作出了他的貢献，他所提出的国家的原则，不仅在形式上（好比合群本能、神的权威），而且在內容上也是思想，而且是思維本身，这就是說，他提出意志作为国家的原则。然而他所理解的意志，仅仅

是特定形式的单个人意志(后来的費希特亦同)，他所理解的普遍意志也不是意志中絕对合乎理性的东西，而只是共同的东西，即从作为自覺意志的这种单个人意志中产生出来的。这样来，这些单个人的結合成为国家就变成了一种契約，而契約乃是以单个人的任性、意見和随心表达的同意为其基础的。此外又产生其他純粹理智的結果，这些結果破坏了絕对的神物及其絕对的权威和尊严。因此之故，这些抽象推論一旦得时得势，就发生了人类有史以来第一次不可思議的惊人場面：在一个現实的大国中，随着一切存在着的現成的东西被推翻之后，人們根据抽象思想，从头开始建立国家制度，并希求仅仅給它以想象的理性东西为其基础。又因为这都是缺乏理念的一些抽象的东西，所以它們把这一場尝試終于搞成最可怕和最殘酷的事变。

为了反对单个人意志的原則，我們必須記住这一基本概念，即客观意志是在它概念中的自在的理性东西，不論它是否被单个人所認識或为其偏好所希求。我們又必須記住它的对立面，即知識和意志或自由的主观性(这是包含在个人意志原則中唯一的东西)，仅仅包含着合乎理性的意志的理念的一个环节，从而是片面的环节，这个意志所以是合乎理性的，就因为它既是自在的又是自为的。

把国家在認識中理解为一个自为的理性东西这种思想，还遭到另一种相反的看法，那就是把外部現象——匱乏的偶然性，保护的必要性，力量和財富等等——看作不是国家的历史发展的环节，而是国家的实体。这里，构成認識的原则的，同样是个人的单一性，而且还不是这种单一性的思想，相反地是經驗单一性，并把注意力集中在它們的偶然特性，即它們的强弱貧富以及其他等等。这种奇思异想，即抹煞国家中絕对

无限的和理性的东西并排斥思想对它內在本性的了解，的确沒有比哈勒先生在所著《国家学的复兴》一書中表达得更純粹的了。我說純粹，其实在理解国家本質的一切尝試中，不論所持原則是怎样的片面和肤淺，理解国家本質的这种意图本身总会关联到思想，即普遍規定；可是哈勒先生不仅有意識地抛弃构成国家的合理內容，抛弃思想的形式，并且意气用事，拚命攻击它們。他在这部著作中闡述的原理所发生的广大影响（正如哈勒先生所保証的），其一部分确由于他故意在闡述中排弃一切思想，而用独幅料毫无思想地雕成一个整体。这样来，迷乱和混乱都消失了，而他的闡述所留給人們的印象便不致受到削弱。否則談到偶然的东西时又要夹杂地引証实体性的东西，談到单純經驗的和外部的东西时又要夹杂地記住普遍的和理性的东西，同样，在貧乏而空虛的領域中要想到更高的、无限的东西，这就不免于迷乱和混乱了。

正因为如此，这部著作又是首尾一貫的。著者不是以实体性的东西、而是以偶然事物的領域作为国家的本質，在这样一种內容上的首尾一貫，正是存在于一种无思想性的完全不一貫中，这种无思想性表現为顧前不顧后，并且会同它剛才所同意的东西的对立面，現在又相处无間了。①

---

① 上面引証的那本書，就由于所揭示的性質，是一部别出心裁的著作。著者的不滿情緒就其自身說来可能有它高貴之处，因为它是被上述錯誤理論——首先是由卢梭提出的——以及主要是实行这种理論的尝試所燃起的。然而哈勒先生为了挽救自己，却投入另一相反的方面，他排弃一切思想，因此在他那部万分仇恨一切法律和立法以及一切依正式手續和法律程序制定的法的著作中，就談不到內容的問題。对法律和依法律程序制定的法的仇恨是一个口号，这个口号显露出疯狂、低能和善良意願的伪善，并使人們絲毫不爽地認識到这些东西的本来面貌，不論它們披上什么外衣。

象哈勒那样的别出心裁，始終是值得注意的一种現象。讀者如果还沒有看过他那本書，我願意引証書中某些东西作为样品。哈勒先生首先提出了他的主要原理（第1卷，第342頁以下）：“就跟在无生命世界中大欺小、強凌弱等等一样，在动物世界、然后

也在人类中重新出現着同一規律，不过采取了較高尙的形态（的确往往也采取不高尙的形态？）”，“这就是上帝永恒不变的定則：有更大权力的人进行統治，必須統治，而且将永远統治”。从这一点并从下述中就可看出，这里所称权力究竟具有怎样的涵义了。它不是指正义的和倫理性的东西的权力，而是指偶然的自然暴力。然后，哈勒先生进一步又根据其他理由来点綴他的原理（第365頁以下）。他說自然界的惊人的明智，作了这样的安排：恰恰是自身的优越感难以抗拒地使个性成为高貴品質，并有利于对付屬下所最必要的那些德行的发展。他利用了在教室中应用的修辞学上的推敲而問道：“在科学的領域，到底是強者还是弱者更会濫用权威和信任，以遂其卑鄙自私的目的，并糟蹋輕信受欺的人；在法学家中間，难道法学大师們不就是些訟师和狡辯者嗎，他們愚弄抱着希望而輕信的当事人，顚倒黑白，混淆是非，濫用法律使成为不法的工具，使仰求他們保护的人傾家蕩产，并象餓鷹那样地攫食无辜的綿羊”，如此等等。这里哈勒先生忘記了，他堆砌这些辞藻正是为了支持他的命題，即有更大权力的人的統治乃是上帝的永恒定則（兀鷹攫食无辜的綿羊就是根据这个定則的）；同时，具有法律知識而掌握更大权力的人們把仰求他們保护的輕信的人当作弱者而加以掠夺，他們这样做因而也是完全正确的。可是，把那里的两种思想結合起来，而其实根本連一种思想都沒有，这将是一种过分的要求。

哈勒先生敌視法典，那是不用說的。据他看来，国家的法律一方面是根本“用不着的，因为根据自然規律，这些法律是不言自喻的”，如果人們从来就安于这种基本思想，即一切东西都是不言自喻的，那末自从有了国家以来，人們就可节省用在立法和修訂法典方面，以及現在还用在这些方面和用在研究实定法方面的許多力量。“另一方面，法律本来不是供給私人的，而是作为对下級法官的指令，使他們能明了高級法院的意志的。此外，司法权（第1卷，第297頁；第2卷，第1部分，第254頁，以及其他各处）不是国家的一种义务，而是一种善举，即有更大权力的人所給予的援助，而且仅仅是补充性的。在保証权利的各种手段中間，它不是最完善的，毋宁說，它是不可靠的和无把握的。这种手段是我們近代法学家所留給我們的唯一的一种。他們把其他三种从我們手里夺去了，而正是这些手段使我們能最迅速和最可靠地达到目的；并且它們与司法权不同，乃是友好的自然所給予人們，以保障他們法律上的自由的。”这三种手段就是（你猜是什么？）：“（1）自已遵守自然規律，并以自然規律教育自已；（2）对不法行为加以反抗；（3）溜之大吉，如果找不到其他救济的話。”（比之友好的自然，法学家們毕竟是多末不友好啊！）“但是大慈大悲的自然所給予每个人的神的自然規律（第1卷，第292頁）是：尊敬你的每一个同儕”（其实根据著者的原則，应該这样說：“尊敬不是你的同儕，而是有更大权力的人”）；“对不伤害你的人不加伤害；不要求别人所不欠你的东西”（但是他所欠的是什么呢？）；“是的，还要多些：爱你周围的人，并尽量使你对他們有用”。应該培植这种規律，这会使立法和国家制度成为多余的。値得一看哈勒先生怎样說明这一問題，即既經从事这种培植之后，为什么还会在世界上出現立法和国家制度呢？

在第3卷，第362頁以下，著者談到“所謂民族自由”，即民族国家的法律和宪法。經法律規定的每一种权利，从其詞的这种广义来說，就是一种自由。关于这些法律，書

补充(国家的理念) 自在自为的国家就是倫理性的整体，是自由的現实化；而自由之成为現实乃是理性的絕对目的。国家是在地上的精神，这种精神在世界上有意識地使自身成为实在，至于在自然界中，精神只是作为它的別物，作为蟄伏精神而获得实現。只有当它現存于意識中而知道自身是实存的对象时，它才是国家。在談到自由时，不应从单一性、单一的自我意識出发，而必須单从自我意識的本質出发，因为无論人知道与否，这个本質是作为独立的力量而使自己成为

中有一段这样說："它們的內容通常是极其沒有意义的，虽然在書本中人們还对諸如此类的文献上的自由，給予很大价值。"当我們随后发覚著者所說的，是指德意志帝国各等級，英吉利民族(如大宪章，"但已很少有人讀，又由于所用詞句古老久废，更少有人懂，"权利法案等等)和匈牙利民族等等的民族自由，我們才不胜惊訝地知道，一向被認为十分重要的这些成果，却是一些毫无意义的东西；又在这些民族中，法律仅仅具有書本上的价值，然而这些法律对人所穿的每一件衣服，所吃的每一块面包，都曾进行协作，現在每天、每小时仍在生活一切方面进行协作。

再引証一番，哈勒先生把普魯士普通法典說得特別坏(第1卷，第185頁以下)，因为虛假哲学的錯誤(至少还不是康德的哲学，哈勒先生对它是最恼火的)經証明对这一法典发生了不可思議的影响，尤其因为其中牽涉到国家、国家財富、国家目的、国家元首、元首和公务人員的义务等等問題。最使哈勒先生怒惱的是这种权利，即"为了償付国家开支，而对私人財产、工商业和生产消費課以賦稅，因为这样一来，由于国家財富被認定为不是国君的私有物而是国有財产，国王本身便不再有自己的东西了；至于普魯士公民亦同，不論身体和財产，都不再屬于他們自己所有，全体臣民都是法定农奴，因为他們不得逃避对国家的服务。"

除了所有这些不可思議的粗草东西以外，我們还可找到他的一种最滑稽的感触。哈勒先生描写，他对自己的发現兴高采烈，难以笔述(第一卷，前言)。"这样一种欢乐，只有爱眞理的朋友，当他苦心研究之后，确信他彷彿(眞对啊，彷彿！)找到自然界的主意、神本身的語言时，才能感覚到"。(其实，神的語言把它所启示的东西与自然界和自然人的主意，区別得十分明显。)他又描写說："他是怎样地在拍案惊叹中几乎暈倒，欢乐的眼泪是怎样地夺眶而出，生气勃勃的宗教心又怎样地从今起在他心里油然而生。"其实，哈勒先生本于宗教心，也就是神的最严峻的刑庭，应当痛哭流涕，因为人所能遭到的最严峻的刑罰，莫过于跟思維和合理性这样地远离，对法律这样地不尊敬，又对于国家的义务和公民的权利以及国家的权利和公民的义务都由法律来規定是多末重要和神圣的这一点，这样地忽視，竟致把荒誕的东西来偷换神的語言。

实在的，在这种独立的力量中，个别的人只是些环节罢了。神自身在地上的行进，这就是国家。国家的根据就是作为意志而实現自己的理性的力量。在談到国家的理念时，不应注意到特殊国家或特殊制度，而应該考察理念，这种現实的神本身。根据某些原則，每个国家都可被指出是不好的，都可被找到有这种或那种缺陷，但是国家，尤其現代发达的国家，在自身中总含有它存在的本質的环节。但是因为找岔子要比理解肯定的东西容易，所以人們容易陷入錯誤，只注意国家的个别方面，而忘掉国家本身的內在机体。国家不是艺术品；它立足于地上，从而立足在任性、偶然事件和錯誤等的领域中，恶劣的行为可以在許多方面破損国家的形相。但是最丑恶的人，如罪犯、病人、殘廢者，毕竟是个活人。尽管有缺陷，肯定的东西，即生命，依然綿延着。这个肯定的东西就是这里所要談的东西。

第 259 节

国家的理念具有：

（一）直接現实性，它是作为內部关系中的机体来說的个别国家——国家制度或国家法；

（二）它推移到个别国家对其他国家的关系——国际法；

（三）它是普遍理念，是作为类和作为对抗个别国家的絕对权力——这是精神，它在世界历史的过程中給自己以它的現实性。

补充（在独立状态中的个别国家）　在現实中的国家本質上是个别国家，不仅如此，它是特殊国家。个别性与特殊性有别，个别性是国家理念本身的一个环节，至于特殊性則是屬于历史的。国家本身各自独立，它們之間的关系只能是一种外部关系，所以必須有第三者在它們之上，并把它們联系起来。

現在这个第三者就是精神，它在世界历史中給自己以現实性，并且是凌駕于国家之上的絕对裁判官。誠然，好几个国家可以結成联盟，并成立仿佛一个法院，而对其他国家行使其管轄权；也可能出現国家联盟，例如神圣同盟；但是这些联盟象永久和平[1]一样始終是相对的和局限的。永远肯定自己以对抗特殊物的唯一絕对裁判官，就是絕对精神，它在世界历史中表現为普遍物和起着作用的类。

第一 国家法

第 260 节

国家是具体自由的現实；但具体自由在于，个人的单一性及其特殊利益不但获得它們的完全发展，以及它們的权利获得明白承認（如在家庭和市民社会的領域中那样），而且一方面通过自身过渡到普遍物的利益，他方面它們認識和希求普遍物，甚至承認普遍物作为它們自己实体性的精神，并把普遍物作为它們的最終目的而进行活动。其結果，普遍物既不能沒有特殊利益、知識和意志而发生效力并底于完成，人也不仅作为私人和为了本身目的而生活，因为人沒有不同时对普遍物和为普遍物而希求，沒有不自覚地为达成这一普遍物的目的而活动。現代国家的原則具有这样一种惊人的力量和深度，即它使主观性的原則完美起来，成为独立的个人特殊性的极端，而同时又使它回复到实体性的統一，于是在主观性的原則本身中保存着这个統一。

补充（現代国家） 在現代，国家的理念具有一种特質，即国家是自由依据意志的概念，即依据它的普遍性和神圣性而

① 参閱本書第 324 节和第 333 节。——譯者

不是依据主观偏好的現实化。在不成熟的国家里，国家的概念还被蒙蔽着，而且它的特殊規定还沒有达到自由的独立性。在古典的古代国家中，普遍性已經出現，但是特殊性还沒有解除束縛而获得自由，它也沒有回复到普遍性，即回复到整体的普遍目的。現代国家的本質在于，普遍物是同特殊性的完全自由和私人福利相結合的，所以家庭和市民社会的利益必須集中于国家；但是，目的的普遍性如果沒有特殊性自己的知識和意志——特殊性的权利必須予以保持，——就不能向前迈进。所以普遍物必須予以促进，但是另一方面主观性也必須得到充分而活潑的发展。只有在这两个环节都保持着它們的力量时，国家才能被看作一个肢体健全的和眞正有組織的国家。

第 261 节

对私权和私人福利，即对家庭和市民社会这两个領域来說，国家一方面是外在必然性和它們的最高权力，它們的法規和利益都从屬于这种权力的本性，并依存于这种权力；但是，另一方面，国家又是它們的內在目的，国家的力量在于它的普遍的最終目的和个人的特殊利益的統一，即个人对国家尽多少义务，同时也就享有多少权利（第 155 节）。

附釋 上面第 3 节附釋已經指出，主要是孟德斯鳩在他的名著《法意》中注意到、并企图詳明地闡述关于私法也是依存于一定的国家性質的思想，并提出了部分只有从它对整体的关系中去考察这一哲学观点。因为义务首先是我对于某种在我看来是实体性的、是絕对普遍的东西的关系；权利則相反，它总是这种实体性的东西的定在，因而也是它的特殊性和个人的特殊自由的方面，所以这两个要素在形式发展的阶段上，是被分配在不同的方面或不同的人身上的。国家是倫理

性的东西，是实体性的东西和特殊的东西的相互滲透，因此，在国家中，我对实体性的东西所負的义务同时是我的特殊自由的定在，这就是說，在国家中义务和权利是結合在同一的关系中的。但是其次，同时因为在国家中，不同的环节达到它們独特的形态和实在性，从而又因为权利和义务的差别重新在这里出現，所以它們一方面是自在地同一的，即在形式上是同一的，同时在內容上則各不相同。在私法和道德的領域，缺乏权利和义务彼此之間关系的現实必然性，因此只存在着在內容上抽象的等同，即在这些抽象領域中，如果对一个人說来是权利，对别人說来也应該是权利，对一个人說来是义务，对别人說来也应該是义务。权利和义务的那种絕对同一，只是在內容上的等同，即在規定上这个內容本身是完全普遍的，是义务和权利的唯一原則，即人类人身自由的原則。因此之故，奴隶沒有任何义务，因为他們沒有任何权利，反之亦同（这里姑不談宗教上的义务問題）。

但是在具体的、在自身中发展着的理念中，它的各个环节发生了差别，同时它們的規定性也成为不同的內容。在家庭中，儿子对父亲所享有的权利，其內容与其所应尽的义务是不相同的，而公民对国君和政府所享有的权利，其內容也跟他們所应尽的义务不同。

权利与义务相結合那种概念是最重要規定之一，并且是国家內在力量之所在。

义务的抽象方面死抱住一点，即忽視并排斥特殊利益，認为它不是本質的，甚至是无价値的环节。具体的考察，即理念，表明特殊性的环节同样是本質的，从而它的滿足是无条件地必要的。个人无論采取任何方式履行他的义务，他必須同时找到他自己的利益，和他的滿足或打算。本于他在国家中

的地位，他的权利必然产生，由于这种权利，普遍事物就成为他自己的特殊事物。其实，特殊利益不应該被擱置一边，或竟受到压制，而应同普遍物符合一致，使它本身和普遍物都被保存着。个人从他的义务說是受人制服的，但在履行义务中，他作为公民，其人身和財产得到了保护，他的特殊福利得到了照顧，他的实体性的本質得到了滿足，他并且找到了成为这一整体的成員的意識和自尊感；就在这样地完成义务以作为对国家的效劳和职务时，他保持了他的生命和生活。从义务的抽象方面說，普遍物的利益仅仅在于把它所要求他的职务和效劳作为义务来完成。

补充(作为主观自由現实化的国家) 在国家中，一切系于普遍性和特殊性的統一。在古代国家，主观目的同国家的意志是完全一致的。在現代則相反，我們要求自己的观点，自己的意志和良心。古人沒有这些东西——就其現代意义而言；对他們說来，最終的东西是国家的意志。在亚洲君主专制的統治下，个人在自身中沒有內心生活也沒有权能，至于在現代国家中人要求他的內心生活受到尊敬。义务与权利的結合具有两个方面：国家所要求于个人的义务，也直接就是个人的权利，因为国家无非就是自由的概念的組織。个人意志的規定通过国家达到了客观定在，而且通过国家初次达到它的眞理和現实化。国家是达到特殊目的和福利的唯一条件。

第 262 节

現实的理念，即精神，把自己分为自己概念的两个理想性的領域，分为家庭和市民社会，即分为自己的有限性的两个領域，目的是要超出这两个領域的理想性而成为自为的无限的現实精神，于是这种精神便把自己这种有限的現实性的材料分配給上述两个領

域，把所有的个人当做群体来分配，这样，对于单个人来說，这种分配就是以情势、任性和本身使命的亲自选擇为中介的第(185节以及附釋)。

补充(职业选擇的自由) 在柏拉图的理想国中，主观自由还沒有被承認，因为个人的职务是由官府来分配的。在許多东方的国家，这种分配决定于出生。但是必須得到重視的主观自由要求个人进行自由选擇。

第 263 节

在精神的两个环节即单一性和特殊性有其直接的和反思的实在性的这些領域中，精神显現为映現在它們中的客观普遍性，显現为必然性中的理性东西的力量(第184节)，即显現为前面仔細研究过的那些制度。

补充(国家对家庭和对市民社会的关系) 国家作为精神把自己分为它的概念的特殊規定、它的存在方式的特殊規定。这里我們可以借用一个自然界的例子。神經系統是眞正的感覺系統。它是抽象的环节，即存在于它自身那里，而具有与它本身同一的那个环节。但是現在对感覺的分析呈現出两个方面，它是这样划分的，即每一面都显得就是整个系統。第一是抽象的感触，保持在自身那里，在自身中的迟鈍运动，生殖，內部的自身营养，成长和消化。第二个环节是:这个在它自己身边的存在，具有对自身差别的环节，即外向运动。这就是感受刺激性，感覺的外向运动。这构成一个特有的系統，并且有些低級动物只发展了这个系統，而在自身中缺乏感覺的有灵性的統一。如果我們把这些自然的关系同精神的关系相对比，那末家庭可比之于感受性，市民社会可比之于感受刺激性。至于第三者即国家是自为的神經系統，它自身是有組織的；但

它只有在两个环节，即家庭和市民社会，都在它內部获得发展时，才是有生气的。調整家庭和市民社会的規律，是映現在它們中的理性东西的制度。但是这些制度的根据和最后眞理是精神，它是它們的普遍目的和被知道的对象。家庭也是倫理性的，只是它的目的沒有被知道而已；至于在市民社会中，人的分立乃是起規定作用的东西。

第 264 节

构成群众的个人本身是精神的存在物，所以本身便包含着各是一个极端的双重要素，即具有自为的認識、自为的希求的单一性和認識实体、希求实体的普遍性。因而个人就能够获得这两方面的权利，既然他們无論作为个别的人或作为实体性的人都是現实的，这样一来，他們在这两个領域中既能直接达到前一方面，又能間接达到后一方面，达到前一方面的手段是：在各种制度中，即在潛在于个人特殊利益的普遍物中获得自己的本質的自我意識；达到后一方面的手段是：这些制度在同业公会的范圍內給他們以实現普遍目的的职业和活动机会。

第 265 节

这些法規构成特殊領域中的国家制度，即发展了和实現了的合理性，因此它們就构成巩固的国家基础，以及个人对国家的信任和忠誠的基础；它們是公共自由的支柱，因为在这些制度中特殊自由是实現了的和合乎理性的，所以它們本身就是自由和必然性的結合。

补充（国家的目的） 前面已經指出，婚姻的神圣性和市民社会在其中表現为倫理性的那些制度，构成整体的稳定性，这就是說，普遍物同时就是每个人作为特殊物的事业。重要

的是，理性的規律和特殊自由的規律必須相互滲透，以及个人的特殊目的必須同普遍目的同一，否則国家就等于空中楼閣。个人的自信构成国家的現实性，个人目的与普遍目的这双方面的同一則构成国家的稳定性。人們常說，国家的目的在謀公民的幸福。这当然是眞确的。如果一切对他們說来不妙，他們的主观目的得不到滿足，又如果他們看不到国家本身是这种滿足的中介，那末国家就会站不住脚的。

第 266 节

但是，精神本身不仅作为这种必然性和現象王国，而且作为这种必然性的理想性和实在內容，都是客观的和現实的；由此可見，这种实体性的普遍性是自为的对象和目的，因此，上述的必然性同样存在于自由的形态中。

第 267 节

理想性中的必然性就是理念內部自身的发展；作为主观的实体性，这种必然性是政治情緒；作为客观的实体性則不同，它是国家的机体，即眞正的政治国家和国家制度。

补充（作为制度的国家） 希求自身和認識自身的自由的統一首先作为必然性而存在。在这里，实体性的东西現在是作为个人的主观实存而存在。但是必然性的另一方式是机体，这就是說，精神是在自身中的过程，它在自身中組織起来，在自身中設定差别，通过这些差别而完成它的圓形运动。

第 268 节

政治情緒，即爱国心本身，作为从眞理中获得的信念（純粹主观信念不是从眞理中产生出来的，它仅仅是意見）和已經成为习慣的意向，只是国家中的各种現存制度的結果，因为在国家中实际上存在着合理性，它在根据这些制度所进行的活动中表現出来。——

这种政治情緒一般說来就是一种信任（它能轉化为或多或少地发展了的見解），是这样一种意識：我的实体性的和特殊的利益包含和保存在把我当做单个的人来对待的他物（这里就是国家）的利益和目的中，因此这个他物对我来說就根本不是他物。我有了这种意識就自由了。

附釋 爱国心往常只是指作出非常的犧牲和行动的那种志願而言。但是本質上它是一种情緒，这种情緒在通常情况和日常生活关系中，慣于把共同体看做实体性的基础和目的。在日常生活經历的一切情况中获得証实的这种意識，随后就成为作出非常努力的那种志願賴以产生的根据。但是因为人常常宁可忠勇而不願依法，所以他們容易說服自己，以为自己旣具有那种非常爱国心，便可不需要这种眞实情緒，或因缺乏这种眞实情緒而原諒自己。

其次，如果把这种爱国情緒看做这样的东西：它可以自行开端，并且可以从主观观念和主观思想中产生出来，那末它就会同意見混淆起来，因为根据这种見解，爱国情緒缺乏眞实根据或客观实在性。

补充（对国家的情緒） 沒有教养的人喜欢論辯，好找岔子，因为找岔子容易，而認識好的东西及其內在必然性是困难的。初受教养的人总是从找岔子着手，但是受到了完全教养的人在每一事物中看得到肯定的东西。在宗教方面，也同样容易挑剔这个或那个是迷信，但是要理解迷信中的眞理，那是无限困难的事。所以表現在外的政治情緒应与人所眞实希求的有别；他們內心眞正希求这个事物，但是他們坚持細节，并好虛荣而希求了解得更好。人都具有这种信念：国家必須維持下去，只有在国家中特殊利益才能成立。但是习慣使我們見不到我們整个实存所依賴的东西。当有人夜里在街上安

全地行走时，他不会想到可能变成别的样子，因为安全的习惯已經成为第二本性，人們确不反思，这正是特殊制度的作用。一般的看法常以为国家由于权力才能維持。其实，需要秩序的基本感情是唯一維护国家的东西，而这种感情乃是每个人都有的。

第 269 节

政治情緒从国家机体各个不同的方面取得自己特定的内容。这一机体就是理念向它的各种差别的客观現实性发展的結果。由此可見，这些被划分的不同方面就是各种不同的权力及其职能和活动領域，通过它們，普遍物不断地（因为这些差别是概念的本性規定的）、合乎必然性地創造着自己，又因为这一普遍物也是自己的創造活动的前提，所以也就保存着自己。这种机体就是政治制度。

补充（国家的机体） 国家是机体，这就是說，它是理念向它的各种差别的发展。这些不同方面就是各种不同的权力及其职能和活动領域，通过它們，普遍物不断地、合乎必然性地創造着自己，又因为这一普遍物正是自己的創造活动的前提，所以也就保存着自己。这种机体就是政治制度。它永远导源于国家，而国家也通过它而保存着自己。如果双方脫节分离，而机体的各个不同方面也都成为自由散漫，那末政治制度所創造的統一不再是稳固的了。这正与胃和其他器官的寓言相合。机体的本性是这样的：如果所有部分不趋于同一，如果其中一部分鬧独立，全部必致崩潰。用各种謂語和基本原理等等来評断国家，那是无法做好工作的，国家必須被理解为机体。同样，关于神的本性也无法用謂語来表白，我們毋宁在它的生活本身中默察它的生活。

第 270 节

国家的目的就是普遍的利益本身，而这种普遍利益又包含着特殊的利益，它是特殊利益的实体，这一情况是（1）国家的抽象的現实性或国家的实体性；但是它是(2)国家的必然性，因为它在概念中把自己分为国家活动領域的各种差别，这些差别由于这一实体性也就形成了現实的巩固的規定——各种权力；(3)但是这种实体性就是精神，就是受过教养并且正在認識自身和希求自身的精神。因此国家知道它希求什么，知道在它的普遍性中作为被思考的东西的自己希求的对象；因此，国家是依照那已被意識到的目的和認識了的基本原理并且是根据那不只是自在的而且是被意識到的規律而行动的；又因为国家活动的对象是現存的环境和关系，所以它是根据对它們的一定認識而行动的。

附釋　这里正是談論国家对宗教的关系的适当場合，因为近年来常常有人反复地說宗教是国家的基础，又因为作出这种主張的人妄以为国家学尽在于此。可是再沒有一种主張比这一种更适宜于制造这末多的混乱，甚至把混乱提高到国家制度，提高到認識所应具有的形式了。首先，有一种說法看来是可疑的，說宗教主要是在公共灾难、动乱和压迫的时代为人們所追求和提出的，人們指望从宗教中得到慰借，以解除其所遭冤屈之痛苦，或得到希望，以补偿其所受的損失。其次，如果認为宗教劝告反对尘世利益，漠視現实界中的事态过程和当前事务，而国家則是在地上的精神，那末依賴宗教看来不适宜于把国家的利益和事务提高到本質的重大目的：相反地，它会把国家的一切統治管理行为都說成无足輕重的任性事物；这可能是人們在想象激情和非法暴力等等的目的在国家中占居統治地位时所用的語言，否則这种对宗教的依賴

就是要想独步天下，并要求制定和执行法律。如果說被压迫者在宗教中找到了安慰之后就会捐弃对暴政的一切反感，这会被看做一种譏誚；同时，也不应忘記宗教可能采取一种形式，使人們受到迷信桎梏的最殘酷的束縛，使人类堕落到低于动物（例如埃及人和印度人就把动物看做比人类高一等的生物来崇敬的）。这种現象至少可以促使人們注意，不应籠統地談論宗教，相反地，倒是需要一种挽救的力量来反对某种形态的宗教，而这种力量是維护理性的和自我意識的权利的。

但是宗教和国家之間关系的本質，只有在回想到宗教的概念时才能加以規定。宗教以絕对眞理为其內容，所以最高尙的情緒就是宗教情緒。作为直观、感情、表象式的認識，宗教集中其事务于上帝，上帝是不受限制的原理和原因，是万物之所系，所以宗教要求万物都被放在这一关系上来理解，并在这一关系中获得它們的确認、論証和証实。国家和法律以及义务，对意識說来，就在这种关系中获得了最高的証明和最高的拘束力，其实，甚至国家、法律以及义务在它們的現实中都是被規定了的东西，它是向更高的領域即向它的基础推移的（見《哲学全書》，第 453 节①）。正因为如此，所以在宗教中有着这样的場地，它使人們在一切变幻中和在現实的目的、利益、財产的消逝丧失中，意識到不变的东西、最高的自由和滿足。②現在，如果宗教就这样构成了基础，其中含有一般

① 第 3 版，第 553 节和第 554 节。——拉松版

② 宗教如同認識和科学一样，以具有不同于国家的独特形式为其原則，因此，它們出現在国家中，一方面，是作为教育和思想的手段，另一方面，由于它們本質上是自身目的，从这方面說来，它們是具有外部定在的。国家的原理在适用上对这两个方面都有关系。在一部有关国家的完备而具体的論著中，必須同时考察以上那些領域，以及文艺、純粹自然关系和其他等等在国家中所处的关系和所具有的地位。但本书所論述的，仅以在它的特殊領域中根据它的理念来闡述的那种国家原理为限，所以关于其他領域的原理以及国家的法对它們的适用，只能附带論及。

倫理性的东西，更正确些說，含有作为神的意志的国家本性，那末，它同时只是基础罢了，这是它的本来面目。就在这里，国家和宗教开始分道揚鑣。国家是神的意志，也就是当前的、开展成为世界的現实形态和組織的地上的精神。

那些只抓住宗教的形式来对抗国家的人，其对待問題的态度，正象有些人一样，在認識上始終只停留在本質上，而不願意从这种抽象前进以达到定在，他們还以为这样做是正确的，或者象另一些人(見上述第 140 节附釋)一样，只希求抽象的善，而听凭任性去規定什么是善的事物。宗教是对絕对物的关系，这种关系采取感情、表象、信仰等形式，在宗教包罗万象的范圍內，一切都只是偶然的、轉瞬卽逝。如果在对国家的关系上也堅持这种形式，以为对国家說来这种形式是本質上規定者和有效的东西，那末国家，作为已經发展成为具有巩固地存在着的各种权力和規章制度的机体，将陷于动蕩不安和分崩离析。拿宗教的形式——这种形式把一切被規定的东西遮盖起来，因而就成为主观的东西——来說，客观的和普遍的东西，卽法律，将不是被規定为固定的和有效的，而是获得了否定的东西的性質，其对人类行为所发生的后果是：法律不是对公正的人制定的；你只要虔誠，你就可以做你願意做的一切事情。你可以听从你自己的任性和激情的摆布，如果别人因而受到冤屈，就指示他們向宗教求得慰藉和希望，或竟唾弃他們并譴責他們为无信仰的人。但是因为这种否定的态度不仅限于一种內在情緒和观点，而且还可轉向現实并在現实中肯定自己，所以就产生宗教狂热，它象政治狂热一样，排斥一切国家設施和法律秩序，認为它們是一些界限，拘束着內心生活和不适合心情的无限性的，同时它排斥私有制、婚姻、市民社会中的关系和劳动以及其他等等，認为它們对爱

和对感情的自由一无价值，可是对于現实生活和行动无論如何必須作出决定，所以就产生一种情况，与一般意志的主观性認識自己为絕对者时相同(第 140 节)，即人們依据主观观念——意見和任性的偏好——来决定。

但是，同蒙蔽在感情和表象的主观性中的这种眞的东西来比，眞的东西是从內到外、从理性的想象到实在性的巨大跃进，全部世界历史就在从事这一工作，并且通过这种工作，有教化的人类获得了合理定在，即国家制度和法律的現实以及对它們的意識。那些求神拜佛和确信一切都直接存在于他們未經教养从而未达于成熟的意見中的人，对这項工作，即把他們的主观性提高到对眞理的認識以及提高到对客观权利和义务的知識，不感兴趣，因此从他們那里所能得到的，只是对一切倫理关系的破坏，愚昧无知和灭絕天理。以上种种乃是宗教情緒专拘泥于它的形式、因而反对現实和反对存在于普遍物即法律形式中的眞理、所必然产生的結果。毕竟这种情緒不是必然会这样前进实現的。从它的消极观点說，它誠然可以保持为一种內部的东西，适应着規章制度，并默認屈服而叹息或忍受藐視而靜待。在現代，宗教心被搞成一种論战式的虔誠，不論这种論战同一种眞的需要或是仅仅同未获滿足的虛荣相联系的都好，总之这不是力量而是軟弱的表現。人們不下一番研究工夫来克制自己的意見和培养自己的意志使受紀律的支配，并由此把它提高到自願服从，而覓找最便宜的做法，即放弃对客观眞理的認識。照这种做法，他們可以保持沮丧抑郁的心境連同傲慢自負的态度，并主張手边已有虔信方面的一切条件，来洞察国家制度和法律的本性，作出鉴定，并指陈它們应該和必須具有的性状；因为这是出于一顆至誠虔敬的心，所以是不可能錯誤和无可訾議的。一切意图和主張

既然都以宗教为其基础，就不能以为它們肤淺或不正直而加以指責。

但是宗教如果是眞实的宗教，就不会对国家采取否定和論战的方向，而会承認国家并予以支持；此外它还具有独立的地位和表現。它的教化事业在于仪式和教义，为此它需要地产和財产，同样也需要立志为教会服务的人，因此就发生国家和教会之間的关系。这一关系的规定是簡单的。依据事物的本性，国家应全力支持和保护教会使达成其宗教目的，这在它乃是履行一种义务；又因为宗教是在人的内心深处保証国家完整統一的因素，所以国家更应要求它的所有公民都加入教会，并且不論哪一个教会，因为其内容既然是与观念的深处相关，所以不是国家所能干預的。一个組織完善的国家，从而是个强国，在这方面可以表示更寬大些，对触及国家的一切細枝末节可以完全不間，甚至可以容忍那些根据宗教理由而竟不承認对国家負有直接义务的教会（当然这要看数量而定）；这是因为国家已把这些教会成員交給市民社会使受其規律的約束，国家自己就滿足于他們用消极的办法（好比用交换或代替的办法）来完成对它的直接义务①。

① 教友派的教徒和再洗禮論者等等可以說仅仅是市民社会的积极成員；作为私人，他們与別人处于純粹私人交往中，甚至在这种情况下他們也可免于宣誓。他們以消极的方式完成对国家的直接义务。其中最重要义务之一，即保卫国家免受敌人攻击这一点，是他們率直地加以拒絕的，这里可以允許他們提供別种給付作为交换。对于諸如此类的教派說来，国家才眞正是寬容的；其实，他們既然不承認对国家所应履行的义务，他們自无权主张为国家的成員。从前有过这末一回事，当美国国会竭力推动废除販运黑奴时，南方某州的一个議員确切中肯地答复說："承認我們的黑奴，我們承認你們的教友派教徒。"

国家只有通过它的其他力量才能忽視和忍受这种反常状态，而它主要是依靠風俗习慣的力量和它的各种制度內在合理性的力量，来減少和克服反常状态和国家严格主张它自身权利之間的差別的。尽管可能有形式上的法对犹太人拒不賦予甚至民事方面的权利，因为他們自身不仅是一种特殊教派，而且应視为屬于一个异国民族；但是根据

但是因为教会拥有財物，又奉行礼拜的仪式，因而有供职人員，它就从內心生活而进入尘世，从而进入国家的領域，这样一来，它就直接受治于国家法律。宣誓和一般倫理性的东西，正如婚姻关系一样，引起情緒的內在滲透和提高，这种情緒的內在滲透和提高通过宗教而获得最深刻的証实。由于倫理关系本質上是現实合理性的秩序中的关系，所以，首先应該在这个秩序中肯定的是这个秩序所含有的法。随后这些法所得到的教会方面的証实，只是屬于事情內部的、比較抽象的方面。

关于来自教会的其他表現，內比外占优势，这在礼拜仪式和与之有联系的其他行动上——其中法的方面本身至少馬上显得是国家的事——如此，其在教义上尤其如此。（誠然，教会也曾主張其服务人員和財物免受国家权力的管轄，它們甚至越俎代庖，而对非教徒就宗教所与聞的事件，例如离婚事件、宣誓事件以及其他等等，行使其管轄权。）

警察方面对这些行动的监督，其范圍当然是不确定的，这是由于公共权力监督的本性使然，即使对其他完全民事行为来說它也是如此的（見上述第 234 节）。具有共同宗教信仰的人一旦合成一个教会或同业公会，它就受到国家最高警察权的一般监督。

这个或其他观点所发出的叫囂，却忽視了一点，即犹太人首先是人，而人不是仅仅表面的、抽象的質（第 209 节附释），并且是下列事实的基础，即通过所賦予的民事权利，他产生了一种在市民社会中以法律上人格出現的自尊感，以及从这个无限的、自由而不受一切拘束的根源，产生了所要求的思想方法上和情緒上的平等化。犹太人因分散而被人譴責，但国家以法排斥他們，而使这种分散状态維持下去，所以这事理应归咎和責备国家，因为这样做，国家就誤解了自己的原則、客观制度及其权力（参閱第 268 节附释末段）。这种排斥犹太人的主张，虽自以为非常正确，但經驗已經証明其为极端愚蠢，相反地，現在各国政府的处理方法却証实为旣明智又大方。

但是教义本身则在良心中具有它的領域，它屬于自我意識的主观自由的权利范圍，即內心生活的范圍，这样一个范圍本身不构成国家的領域。可是国家也有一个教义，因为它的設施，它的一般法律价值和国家制度等等本質上都是采取作为法律的思想的形式而存在的。因为国家不是机械式的构造，而是具有自我意識的那种自由的合理的生活，倫理世界的体系，所以情緒和对包含在这种情緒中的原則的意識，就成为現实国家中的一个本質的环节。再者，教会的教义不仅是良心內部的事，作为教义它倒是一种外部表达，同时是一种內容的表达，而这种內容是跟倫理原則和国家法律最紧密地联系在一起，甚或直接牽涉到它們的。国家和教会或直接汇合或背道而馳的情形就发生在这里。这两个領域的差异会被教会推进到尖銳对立的地步，它会認为自身包含着宗教的絕对內容，而把一般精神的东西、从而把倫理性的要素視为它的一部，把国家則看做借以达到非精神的外部目的的机械式的脚手架；它又会自以为是神的王国，或至少限度是天国的进阶和前院，而把国家看做尘世王国，即空幻的有限的王国；因而它又会認为自身是目的，而把国家看做仅仅是手段。因此在傳播教义方面就提出了跟这种企图相联系的要求，即国家不仅应当保証教会在这方面的完全自由，而且应当无条件地尊重傳教本身，不問其性質如何，因为只有教会才有权作出这种规定。教会之提出这种要求，乃是根据扩大的理由，即一般精神要素是它的所有物。殊不知一般科学和各种知識也同样屬于这一領域，并且和教会一样，其本身构成一个整体，具有独特的原理，于是也可以視为自己具有教会所要求的那种地位，何况它比教会具有更充分的理由。这样一来，科学也可以要求脫离国家而独立，而把自身看做仿佛是目的，把国家看做为科学服

务的手段。

此外，对国家和宗教这一关系說来，下面的情况是无足輕重的，即无論教主和献身于教会事业的人被驅使过着一种与国家隔絕的生活，因此仅仅其他成員受国家的支配，或者他們留在国家內部，而他們宗教的身分則除外（这种身分他們認为是他們生活的一个方面），无論前一种或后一种情形，都是无足輕重的。首先必須注意，这样一种关系是与国家的观念相联系的，依照这种观念，国家的使命在于保护与保全每个人的生命、財产和任性，但以不損害别人的生命、財产与任性为限，所以国家只被視为消除急难而成立的組織。这样来，更高的精神要素，自在自为的眞理的要素，就这样地作为主观宗教心或理論科学而被安置在国家的彼岸，而国家則作为自在自为的俗物，唯有尊敬这个要素，于是乎它的眞正倫理性的东西就完全丧失了。历史上有过野蛮的时代和状态，一切更高的精神东西都集中于教堂，而国家只是依据暴力、任性和激情的尘世統治，又那时，国家和宗教的那种抽象对立才是現实界的主要原則（見第358节①）。这些当然都应归入历史。但如果指說这种情况才眞实地符合理念，那样一种处理办法是太盲目和肤淺了。这一理念的发展毋宁証实下面一点才是眞理：作为自由而合乎理性的那精神是自在地倫理性的，而眞实的理念是現实的合理性，正是这个合理性才是作为国家而存在的。又这个理念同样很清楚地指出，理念中的倫理性的眞理，对能思維的意識說来，是作为經加工而具有普遍性的形式的那种內容——即作为法律——而存在的。一般說来，国家知道自己的目的，它具有确定的意識，并依照基本原理来

① 諾克斯的英譯本指为第359节。——譯者

認識和实現这些目的。然而，誠如上面所說，宗教是以眞的东西、但只是作为一种現成的內容为其普遍对象，这种內容的基本規定不是通过思維和概念而被認識的。同样，个人对这一对象的关系是一种以权威为基础的义务，至于他本身的精神和心的証人，作为在其中包含着自由这一环节的东西，乃是信仰和感覚。唯有哲学洞察才認識到教会和国家都以眞理和合理性为內容，它們在內容上幷不对立，而只是在形式上各有不同。因此，当教会着手傳播教义时(过去和現在都有着一些教会，它們只講究礼拜，另有一些則以礼拜为主而以教义和更有教养的意識为次)，又当它的教义触及客观原理以及倫理性东西和理性东西的思想时，就在这种表达中教会直接过渡到国家的領域。拿国家来同教会在倫理性的东西、法、法律、制度等問題上的信仰和权威相比，同教会的主观信念相比，国家倒是認識的主体：根据它的原則，它的內容本質上不再采取感情和信仰的形式，而是特定的思想。如果自在自为地存在的內容采取宗教的形态而表現为特殊內容，即教会——宗教团体——的独特的教义，那末，这些教义仍屬于国家領域之外(新教沒有专掌教义的僧侶，因为新教根本无教士与非教士之别)。由于一般的倫理原理和国家秩序被引伸到宗教的領域中去——它們不仅可以而且应該同宗教的領域发生关系，——所以这一关系就給国家本身以宗教上的認証，这是一方面。另一方面，国家依然保持着自我意識即客观合理性的权利和形式，它有权使这种形式发生效力，幷肯定这种形式以对抗从主观形态的眞理中所产生的主張，不問这些主張是如何地用确信的东西和权威把自己圍繞起来。由于国家在形式上是普遍物，而这种形式的原則本質上是思想，所以結果是：思想自由和科学自由都源出于国家(相反地，倒是一个教会把乔

尔丹諾·布魯諾活活燒死，又因为伽利略闡述了哥白尼的太阳系学說，乃逼迫他跪下求赦，如此等等①)。因此，科学也在国家的一边有它的地位，其实，它具有与国家相同的形式上要素，它以認識为其目的，而且是对被思考的客观眞理和合理性的認識。能思考的認識当然也可能从科学的水平下降到意見和演繹推論，并且在把注意力轉向倫理論題和国家組織的同时，使自己同它們的基本原則对立起来而发生矛盾。正有些象教会为它自己独特的領域所提出的要求一样，它也妄以为这种意見是理性和主观自我意識的权利，并且主張它在作出意見和建立信念时是自由而不受拘束的。关于这种知識的主观性的原則，前面已經考察过（第 140 节附釋）。这里只須指出，一方面，正因为意見只是意見，只是主观內容，从而不

① 拉普拉斯著《談談宇宙的体系》，第5篇，第4章——“伽利略（借助于望远鏡）在获得了新的发現（金星的光的形态等等）并予公布时，他說明这些发現确凿地証明了地球是运轉的。但这个运轉的观念被一次紅衣主教会議宣布为异端邪說，而这个观念的最著名辯护人伽利略被宗教法庭传訊，并被迫撤回这个观念，免遭重大牢獄之灾。一个有天才的人对眞理的热情是最強烈的热情之一。

伽利略通过他亲身的观察，对地球的运轉具有确信，他在一个很长时期考虑写作一部新的論著，要把一切有利証明在其中詳加闡明。但是同时为了避免受到追訴——他险些成了追訴的牺牲者，——他选择了这样的传达方式，即用了个人的对話来闡明这些証明。我們很清楚地看到，有利的一方是屬于哥白尼宇宙系辯护人的那一方。但是伽利略既沒有在对話人中間作出决定，而且还尽量給与托萊米派所提出的异議以极大的分量。他原可期望安享残年，不受干扰，何况他的高龄和工作都应該使他享有这种权利的，可是在他七十岁那年，他又一次被宗教法庭传訊，系于獄中，并被迫第二次撤回他的意見；不然的話，他就要作为邪說重犯者而被处規定的刑罰。他被迫在否認的誓詞上签字，措辞如下：‘本人名伽利略，年70岁，亲自到法庭，双膝下跪，双目注視神圣福音书，双手按捺书上，并本于正直的心和眞实信仰，发誓否認、憎恨、詛咒地球运轉的学說，这是不合理的、錯誤的、异端的学說等等。’看这是怎样一种景象！一位可尊敬的白发老人，以毕生之力从事于自然界的研究，而著有声誉，却下跪发誓，作違背良心的証言，而否認他所确凿証明的眞理。宗教法庭終于宣判他有罪，并处以无期徒刑。一年之后，由于佛罗倫薩大公爵的斡旋，他被释放。

他死于1642年。欧洲人士同声哀悼。他的工作成績照耀着欧洲；可憎恨的法庭对这样一位伟大人物所下的判决引起了全欧洲人士的公憤。”

問它如何地自恃自負，它本身是沒有眞实的力量和权力的，所以国家可以对它完全置之不理，正如画家坚持他們顏色版上的三种基本顏色，而不顧書本上說基本顏色有七种的知識。但是，另一方面，当这种有关坏的原則的意見把自己形成为腐蝕現实的一种普遍定在时，国家必須反对它，以保护客观眞理和倫理生活的基本原則，尤其如果不受制約的主观性的形式主义想以科学出发点为其基础，竟使国家教育机关轉而反对国家，并鼓励它們对国家提出一个象教会那样的要求。同样，当教会要求不受限制的和无条件的权威时，国家面对着这种教会，大体說来，必須主張自我意識对自己的洞察、信念和一般思維——即什么应作为客观眞理而有效的这种思維——的形式上权利。

还可以提一提国家与教会的統一，这一問題人們近来談得很多，并且把它作为最高理想而提出的。如果国家和教会在本質上，即在原則和情緒的眞理上，是統一的，那末，有了这种統一之后，它們在意識的形式方面的差別的达到特殊实存，也同样是本質的。在东方专制制度下，可以找到人們时常所希望的那种国家与教会的統一，但是这里沒有国家存在，沒有表現为法、自由倫理和有机发展的那种自我意識的形态，可是只有这种形态对精神說来才是有价值的。

其次，如果国家作为精神的認識自身的倫理現实而达到定在，那末，它的形式必然与权威和信仰的形式有所区別，而这种区別只有教会在它自身內部达到分立时才会出現。只有这样，国家才超出特殊的教会而达到思想的普遍性，即它的形式上原則，并使这个普遍性达到实存。为了認識这一点，不仅必須知道什么是自在的普遍性，而且必須知道什么是它的实存。因此，如果以为教会的分立对国家說来是或曾經是一种

不幸，那是大錯特錯了；其实只有通过教会的分立，国家才能成为其所規定的东西，即自我意識着的合理性和倫理。并且从教会和思想各自的自由和合理性来說，这是它們所能遭遇到的最幸运的事。

补充(国家和宗教) 国家是現实的，它的現实性在于，整体的利益是在特殊目的中成为实在的。現实性始終是普遍性与特殊性的統一，其中普遍性支分为特殊性，虽然这些特殊性看来是独立的，其实它們都包含在整体中，并且只有在整体中才得到維持。如果这种統一不存在，那种东西就不是現实的，即使它达到实存也好。一个坏的国家是一个仅仅实存着的国家，一个病軀也是实存着的东西，但它沒有眞实的实在性。一只被砍下来的手看来依旧象一只手，而且实存着，但毕竟不是現实的。眞实的現实性就是必然性，凡是現实的东西，在其自身中是必然的。必然性就在于整体被分为概念的各种差别，在于这个被划分的整体具有持久的和巩固的規定性，然而这种規定性又不是僵死的，它在自己的分解过程不断地产生自己。意識和思維本質上是屬于一个完善的国家的，因此，国家知道它所希求的是什么，并且知道它就是某种被思考的东西。現在由于知識的場所是在国家中，所以科学的場所也只能在国家中而不是在教会中。但是尽管如此，在現代，人們反复地談到国家必須从宗教中生长出来。国家是发展了的精神，并在意識的光照下展示它的各个环节。包含在理念中的东西显現而进入客观世界，这一点就使国家表現为有限的东西。所以国家显示自己为尘世的領域，而宗教是无限性的領域。这样一来，国家好象是次要的。又因为有限的东西不能独立存在，所以据說它需要宗教为其基础。凡是有限的东西都是沒有权能的，只有通过宗教它才成为神圣的并附屬于无

限的东西。但是这样考察事物是极端片面的。誠然，国家本質上是尘世的和有限的，它具有特殊目的和特殊权力。但是国家是尘世的这一事实，仅仅是一个方面，也只有对迟鈍的知觉說来国家才是純粹有限的。其实，国家具有一个生动活潑的灵魂，使一切振奋的这个灵魂就是主观性，它制造差别，但另一方面又把它們結合在統一中。在宗教王国也有差别和有限性。据說上帝是三位一体的，所以就有三个規定，而它們的統一才是精神。因此具体地掌握神的本性，也只是指通过差别来掌握它。因此，在神的王国也出現着有限性，正如在尘世王国一样；至于說尘世精神即国家只是一种有限的精神，那是片面的說法，因为現实性决沒有不合乎理性的。当然，一个坏的国家仅仅是尘世的和有限的，但是一个合乎理性的国家自身是无限的。第二，据說国家必須从宗教中获得它的論証。在宗教中，理念是內心深处的精神，但是，正是这同一理念采取国家的形式而給自己以尘世性，并替自己在知識和意志中获得的定在和現实。現在，如果說国家必須建立在宗教的基础之上，这可能指国家应該以合理性为根据，并导源于合理性。但是，这句話也可以被誤解为，如果人的精神受到了一种不自由的宗教的束縛，他就会被訓練成为最听話的人。可是基督教是自由的宗教，当然它可能轉变，即它如果感染着迷信，就会从自由轉向为不自由。又如果这句話的意思是，个人必須具有宗教信仰，使其已受束縛的精神愈加便于受到国家的压制，那末这是坏的涵义。又或者意思是，人們应該尊敬国家，尊敬这一整体，而他們是其中的肢体；要做到这点，当然最好是使他們对国家的本質有哲学的洞察；但如果缺乏哲学的洞察，宗教情緒也行，它能导致同样的結果。正因为如此，国家可能需要宗教和信仰。但是国家本質上仍然是与宗教有

区别的，因为国家所要求的东西，都是采取法律义务的形态；至于这种义务是出于怎样的心情来完成的，那是无足輕重的。相反地，宗教的园地是內心生活。如果国家要按宗教式样提出要求，它就会危害內心生活的权利；同样，如果教会要象国家那样行动，施加刑罰，它就会蛻变为一种暴虐的宗教。第三点区别是与上述有联系的，即宗教的內容是、而且始終是被蒙蔽着的，因此心情、感覚和表象才是它的地位借以建立的基础。在这个基础上一切都具有主观性的形式；相反地，国家則使自己現实化，并給自己的規定以固定的定在。現在，如果宗教心要在国家中象它慣于在自己基地上那样地主張自己，它就会顚复国家組織；因为国家的各种不同机关可以在广大范圍內各行其素，相反地，在宗教中，一切都关联到整体。現在如果这一整体要掌握国家的一切关系，那它就会成为狂热。要求在每一特殊物中有整体，这只有破坏特殊物才能做到，因为狂热是不讓特殊差別自行发展的。当有人表示說："法律不是对虔敬的人制定的"，这无非就是那种狂热的說法。一旦虔敬心代替了国家，它就不能容忍被規定下来的东西而要把它毁灭。同样与这一点相結合的是：虔敬心听从良知和內心去决定，而不由根据来規定。这种內在性不会发展成为根据，也不会对自己說明任何理由。因此，如果虔敬心被算做国家的現实，那末一切法律都将被推翻，而主观感情就成为立法者。这种感情可能是赤裸裸的任性，究竟是否如此，唯有从行动中才能識別。但是这些行动由于成为行动和戒律就采取了法律的形态，这恰恰与那种主观感情是相抵触的。这种感情的对象是神，而神也可使成为規定者。但是神是普遍理念，它在这种感情中是不确定的东西，这种不确定的东西沒有成熟到可以規定在发展了的国家中存在的东西。恰恰是在国家中

一切是固定的安全的这一事实，构成了反对任性和独断意見的堡垒。因此，宗教本身不应成为統治者。

第 271 节

政治制度首先是国家組織和国家內部关系中的有机生命过程；在这种关系中，国家把自己区分为自己內部的几个环节，并发展它們，使它們能巩固地存在。

其次，作为个体性的国家是一种排外的单一体，因此，这种单一体要和其他单一体发生关系，从而使自己的差别和外部相适应，并根据这种規定使自己內部的各种差别巩固地存在于它們的理想性中。

补充（文治武功） 正如有生机体的感受刺激性本身从某一方面說来是內在的东西，附屬于机体本身的东西，所以在这里，对外的关系也就是对內的趋向。內部的国家本身是文治，对外則是武功，但是这种武功是国家本身中的一个特定的方面。現在，使这两个方面处于均衡状态乃是构成对国家的情緒方面的主要因素。时或象在罗馬皇帝和护卫軍时代那样，文治完全消灭，而只依賴武功，时或象現代那样，所有公民都有服兵役的义务，此时武功仅仅是文治的产物。

一 內部国家制度本身

第 272 节

只要国家依据概念的本性在本身中区分和規定自己的活动，国家制度就是合乎理性的。結果这些权力中的每一种都自成一个整体，因为每一种权力实际上都包含着其余的环节，而且这些环节（因为它們表現了概念的差别）完整地包含在国家的理想性中并只

构成一个单个的整体。

附釋 現代关于国家制度，同关于理性本身一样，人們到处空談不休；在德国，这种空談尤其乏味，多亏这些人們相信唯有他們——他們甚至把其他一切人等，首先是政府，都排除在外，——对于什么是国家制度才最有了解。他們主張宗教和虔敬心是他們所有这些肤淺思想的基础，因此認为他們的說法具有无可反駁的根据。如果这种喋喋不休的空談所产生的后果，使具有理性的人不仅对理性、启蒙、法等詞，而且对国家制度和自由等詞感到厌恶，并使人們对繼續参加討論政治制度問題会感到慚愧，那是不足为奇的。但是至少限度人們可以希望这种嫌恶会发生作用，而使下面的信念变得更为普遍，即对这些問題的哲学認識不可能从抽象推論、目的、根据和功利中，更不可能从心情、爱和灵感中，而只能从概念中产生；同时还可希望那些認为神物无法理解、認为对眞理的認識是徒劳无益的人，会感到必須約束自己，弗多口舌。从他們心情中和他們的灵感中所产生出来的都是沒有經过消化的空談或者是宗教的启迪，但无論是心情和灵感的产物，至少限度都不能得到哲学的重視。

在各种流行的观念中間，应当提一提与第 269 节有关的国家权力的必然划分。这是一个非常重要的規定，如果就其眞正的涵义来說，它有理由可被視为公共自由的保障。但是，正是那些認为自己的話是出于灵感和爱的人，不知道也不願知道这一观念，其实，恰恰是在这一观念中存在着合乎理性的規定性那环节。这就是說，权力划分的原則包含着差别这一本質的环节，实在合理性的环节。但是，抽象理智对这一原則所領会的是：一方面，在其中存在着各种权力彼此絕对独立的規定，而这是錯誤的，另一方面，各种权力的相互关系是

否定的，彼此限制的，而这种解釋是片面的。依据这一观点，每一种权力都敌視和害怕其他权力，反对它們象反对邪恶一样；它們的职能就在于彼此之間互相抗衡，并通过这种抗衡而造成一个普遍均势，可是决計不是促致一个有生命的統一。殊不知唯有概念在本身中的自我規定而不是任何其他的目的和功利，才是各种不同权力的絕对淵源，而且正因为如此，国家組織自身才是理性的东西和永恒理性的图象。

概念，然后以更具体的方式，理念，怎样在自身中規定自己，从而設定它們的各个抽象环节，即普遍性、特殊性和单一性，可以从邏輯学——当然不是流行的邏輯学——中获悉其詳。把仅仅否定的东西作为出发点，把恶的意志和对这种意志的猜疑提到首位，然后依据这个前提狡猾地建筑一些堤壩，从效用上說，只是为了对抗一些相反的堤壩，所以需要这些堤壩；总之，以上种种在思想上就是否定的理智的特征，在情緒上就是賤民观点的特征(見上述第 244 节)。

如果各种权力，例如通称的行政权和立法权，各自独立，馬上就会使国家毁灭，正如我們所見到的大規模地发生过的；不然的話，即如果国家本質上还保存着，一种权力使其他权力受其控制的斗爭首先会促成統一，不論其性質如何，从而使国家的本質的东西和存在得到挽救。

补充(国家的合理性) 人們所必須希求于国家的，不外乎国家应是一种合理性的表現，国家是精神为自己所創造的世界，因此，国家具有特定的、自在自为地存在的进程。人們观察自然界，反复提到造物之巧，但是并不因而就相信自然界是比精神界更高級的东西。国家高高地站在自然生命之上，正好比精神是高高地站在自然界之上一样。因此，人們必須崇敬国家，把它看做地上的神物，同时必須了解，如果理解自然界

是困难的，那末領会国家更是无限地困难。在現代，人們对于一般国家已經具有一定的直觉，而他們又是这样大力从事于国家制度的討論和建立，这一点是非常重要的。但是事情并沒有因此結束。对待理性的事物还必須用直觉的理性，必須知道什么是本質的东西，并且要明白触目的东西未必是本質的东西。国家的各种权力固然必須加以区分，但是每一种权力本身必須各自构成一个整体，并包含其他环节于其自身之中。当人們談到这些权力各不相同的活动时，切忌陷于重大錯誤，以为每一种权力似乎应該抽象而自为地存在着的。其实，各种权力只应看做是概念的各个环节而被区分着。如果相反地各种差别是抽象而自为地存在着的，那末，分明是两个独立自主的东西就不可能形成統一，而必然要发生斗爭，其結果，或者整体崩潰了，或者借助权力統一重新建立起来。例如在法国革命时，时而立法权吞噬了所謂行政权，时而行政权吞噬了立法权，这里要提出好比某种調和的道德上要求，那是荒謬的。如果把事物讓心情去解决，当然可以省却一切麻煩。但是，縱然倫理性的感情是必要的，它也不应当根据它本身来規定国家的各种权力。所以重要的是，由于各种权力的規定自在地是整体，所以各种权力在实存中就构成了整个概念。如果人們慣于談論三权即立法权、行政权和司法权的話，那末其中第一种相当于普遍性，第二种相当于特殊性，但司法权不是概念的第三个环节，因为概念固有的单一性是存在于这些領域之外的。

第 273 节

政治国家就这样把自己分为三种实体性的差別：

(一)**立法权**，即規定和确立普遍物的权力；

（二）行政权，即使各个特殊領域和个别事件从屬于普遍物的权力；

（三）王权，即作为意志最后决断的主观性的权力，它把被区分出来的各种权力集中于統一的个人，因而它就是整体即君主立宪制的頂峰和起点。

附釋 国家成长为君主立宪制乃是現代的成就，在現代世界，实体性的理念获得了无限的形式。[①] 世界精神这种深入到自身的历史，或者这样說也是一样的，这种自由式的成长——在这一过程中理念把它的各个环节（仅仅是它的环节）从自身中釋放出来成为各个整体，而且正因为这个道理把它們包含在概念的理想統一中，因为在其中存在着实在合理性，——这种倫理生活眞实形成的历史，乃是普遍世界史的內容。

古代把国家制度区分为君主制、貴族制和民主制，这种区分是以尙未分割的实体性的統一为其基础的。这种統一还沒有达到它的內部划分（一个在自身中发展了的机体），从而也沒有达到深度和具体合理性。因此，从那种古代的观点看来，这种区分是眞实的和正确的；因为对那种还是实体性的、而在自身中沒有发展到絕对展开的統一說来，差别本質上是一种外在的差别，它首先表現为那些人的数量上（«哲学全書»，第82节[②]）的差别，据說实体性的統一是內在于这些人之中的。依据这种方式而屬于不同整体的这些形式，在君主立宪制中就降格为各个环节；君主是单一的人，随着行政权而出現了一些人，又随着立法权而出現了多数人。但是諸如此类純粹数量上的差别，已如有人提到的，完全是肤淺的，并不表示事物

① 参閱本書第144节。——譯者

② 第3版，第132节。——拉松版

的概念。現代有許多人談論君主制中的民主要素和貴族要素，这同样是不适当的，因为他們所設想的这些規定，旣然发生在君主制中，就不再是什么民主的和貴族的东西了。

有一些关于国家制度的看法，把国家从头到尾表述为抽象的东西，仿佛是它統治着和命令着；但在国家中为首的究竟是一个人，多数人或一切人，这个問題被看做无足輕重，未予解决。

費希特在所著《自然法》（第1篇，第196頁）一書中說："所有这些形式都是合法的，只要存在着监察制度（这是費希特发明的、用来对抗最高权力的抗衡力量[①]）就行，并且它們都可能在国家中創造和維持普遍的法"。

这样一种观点（連同上述监察制度的发明）源出于上面已經提到的那种肤淺的国家概念。当然，在頗为簡单的社会状态中，这些差别沒有多大意义，或根本沒有什么意义。例如摩西在他的立法中規定，当人民要求一位国王时，一切制度可以不变，只是对国王添加一条戒律，規定他不得增添馬队，嬪妃、金銀（《旧約全書》，申命記，第17章，第16节和第17节）。

除此之外，在某种意义上，人們当然可以說，理念也对这三种形式（包括君主制在內，但取其限定的涵义，即它与貴族制和民主制并列时所具有的涵义）毫无軒輊。但理念的这样对待它們，系出于跟費希特相反的意义，因为，它們每一种对合乎理性地发展的理念（第272节）都不相符合，而理念也不能在它們任何一种中获得它的权利和現实性。因此，如果問这三种形式中哪一种最可取，这种問題完全是多余的；我們只能

① 参閱黑格尔：《关于处理自然法的各种科学方法》，載《哲学評論》，第2卷，第2部分，杜平根，1802年，第52頁以下（《全集》，第1卷，第365頁以下）。——拉松版

从历史观点来談这些形式。

但是这里，如同在其他許多地方一样，我們又必須承認孟德斯鳩在他对于这些政府形式的原則所作有名的陈述中表达的深刻見解。但是为了承認这种陈述的正确性，切不可对这种陈述有所誤解。如所周知，他指出德[①]是民主制的原則，因为，事实上这种国家制度是建立在情緒上，即在純粹实体性的形式上，而自在自为地存在的意志的合理性就是采取这种形式还存在于民主制度中的。但孟德斯鳩往后談到，在17世紀，英国提供了一幅美妙景象，說明由于領导人缺乏德，建立民主制的努力就变得軟弱无力；此外他又說，当德从共和国中消失时，野心侵入到能包藏它的心坎，貪婪主宰了每一个人，結果，国家成为每一个人的战利品，而它的力量也只在于少数公民的权力和一切人的恣情放蕩。关于孟德斯鳩的这种見解，必須指出，在一个比較发达的社会状态中和在特殊性的权力已經发展而成为自由的情况下，国家为首者的德是不够的，所需要的是另一种形式，即合乎理性的法律的形式而不是情緒的形式，这可使整体获得力量而把自己团結起来，并賦予发展了的特殊性的力量以积极的和消极的权利。同样还必須消除这种誤解，即德的情緒似乎是民主共和国的实体性的形式，因此認为在君主制中这种情緒可以不必要，或根本不存在[②]；最后，也不得認为德与在一个肢体健全的組織中的法律上規定的活动是互相对立和各不相容的。

貴族制以节制[③]为其原則，这就使公共权力与私人利益

① 参閱孟德斯鳩:《法意》，第3章，第3节。——譯者

② 参閱同上，第3章，第5节。——譯者

③ 参閱同上，第3章，第4节。——譯者

在这里开始分袂。同时它們又互相直接接触，致使这种国家制度自身时刻有可能直接墮入暴政或无政府这种最殘酷的状态中(可从罗馬史中見到)，而毁灭自己。

孟德斯鳩認識到荣誉①是君主制的原則，从这一点可以自然而然地看出，他所指的不是一般家长制或其他古代制度，也不是建成为客观国家制度的那种組織，而仅仅是封建君主制，幷且在这种制度中，內部国家法的关系被固定下来成为个人和同业公会的合法私有权和各种特权。由于在这种国家制度中，国家生活建立在特权人格上，而且大部分为了国家的巩固存在所必須做的事，都系于他們的偏好，所以这些服务就不是义务的客体，而是表象和意見的客体。这样来，維系国家統一的便不是义务而是荣誉。

还有一个很容易发生的問題，即国家制度应由誰来制定？这一問題似乎很清楚，但經过仔細考察，馬上显得毫无意义，因为它假定着不存在任何国家制度，而只存在着集合一起的原子式的群氓。群氓怎能通过自身或別人，通过善、思想或权力而达到一种国家制度，那只得听其自便了，因为概念与群氓是根本風馬牛不相及的。

但是，如果这一問題假定着已經有国家制度存在，那末，所謂制定只是指变更而言，而假定着一种国家制度，其本身就直接意味着变更只能依宪法所規定的程序行之。

总之，国家制度縱然随着时代而产生，却不能視为一种制造的东西，这一点无疑問是本質的。其实，毋宁說它簡直是自在自为存在的东西，从而应被視为神物，永世勿替的东西，因此，它也就超越了制造物的領域。

① 参閱同上，第3章，第7节。——譯者

补充（国家形式的片面性） 一般說来，現代世界是以主观性的自由为其原則的，这就是說，存在于精神整体中的一切本質的方面，都在发展过程中达到它們的权利的。从这一观点出发，我們就不会提出这种无意义的問題：君主制与民主制相比，哪一种形式好些？我們只应該这样說，一切国家制度的形式，如其不能在自身中容忍自由主观性的原則，也不知道去适应成长着的理性，都是片面的。

第 274 节

精神只有認識了自身以后才是現实的，作为民族精神的国家构成貫串于国內一切关系的法律，同时也构成国內民众的風尙和意識，因此，每一个民族的国家制度总是取决于該民族的自我意識的性質和形成；民族的自我意識包含着民族的主观自由，因而也包含着国家制度的現实性。

附釋 如果要先驗地給一个民族以一种国家制度，即使其內容多少是合乎理性的，这种想法恰恰忽視了一个因素，这个因素使国家制度成为不仅仅是一个思想上的事物而已。所以每一个民族都有适合于它本身而屬于它的国家制度。

补充（国家制度的历史制約性） 国家必須在它的制度中貫串着一切关系。例如拿破侖想要先驗地給予西班牙人一种国家制度，但事情搞得够糟的。其实，国家制度不是单純被制造出来的东西，它是多少世紀以来的作品，它是理念，是理性东西的意識，只要这一意識已在某一民族中获得了发展。因此，沒有一种国家制度是单由主体制造出来的。拿破侖所給与西班牙人的国家制度，比他們以前所有的更为合乎理性，但是它毕竟显得对他們格格不入，結果碰了釘子而回头，这是因为他們还沒有被敎化到这样高的水平。一个民族的国家

制度必須体現这一民族对自己权利和地位的感情，否則国家制度只能在外部存在着，而沒有任何意义和价值。当然，往往可能有个别的人感到需要并渴望一种更好的国家制度，至于全体群众一律都抱有这种观念，那是另一回事，这只是后来才发生的。苏格拉底的道德原則和內心生活原則是他那个时代的必然产物，但是要成为普遍自我意識，那是需要时間的。

一 王权

第 275 节

王权本身包含着整体的所有三个环节（第 272 节）：国家制度和法律的**普遍性**，作为**特殊**对普遍的关系的諮議，作为自我規定的最后**决断**的环节，这种**自我規定**是其余一切东西的归宿，也是其余一切东西的現实性的开端。这种絕对的自我規定构成王权本身的特殊原則，必須首先加以闡明。

补充（**王权的概念**） 我們从王权开始，即从单一性这一环节开始，因为单一性包含着作为整体的国家所具有的三个环节。自我是最单一的东西，同时也是最普遍的东西。在自然界中，初看起来也是有单一的东西的，但是实在性、非理想性和相互外在性并不等于閉关自守式的存在，相反地，杂多的单一性是共处并存的。至于在精神中，全部杂多的东西只是作为理想性的东西和作为一种統一而存在的。所以国家，作为精神的东西，展示着它的所有一切环节，但是单一性同时是富有心灵的东西和生动活潑的原則，即主权，它包含着所有各种差別。

第 276 节

(1) 政治国家的基本規定就是国家各个环节的实体性的統一,即国家各个环节的理想性,在这种統一中(甲)国家的各种特殊权力和职能既然消融,也被保存,——它們被保存,只是說它們沒有独立的权能,而只有整体理念所規定的那样大的权能,它們来自整体的力量,它們是这个整体的流动部分,而整体則是它們的簡单的自我。

补充(国家机体中各个环节的理想性) 各个环节的这种理想性正象机体的生命一样。生命存在于每个細胞中。在一切細胞中只有一个生命,沒有任何东西抵抗它。如果离开了生命,每个細胞都变成死的了。一切个别等級、权力和同业公会的理想性也是这样,不論它們有多大的本能巩固地和独立地存在。这正如机体中的胃,它固然主張独立,但同时被揚弃、被牺牲而轉入于整体。

第 277 节

(2) 国家的特殊职能和活动是国家的主要环节,因而是国家所特有的;这些职能和活动同負責运用和实現它們的个人发生联系,但是和它們发生联系的并不是这些人的个人人格,而只是这些人的普遍的和客观的特質;因此它們是以外在的和偶然的方式同这种特殊的人格本身相联系。所以国家的职能和权力不可能是私有财产。

补充(官职的任命) 国家的活动是同个人发生联系的。个人之所以有权处理国家事务,并不是由于他們天生的关系,而是由于他們的客观特質。能力、才干、品質都屬于一个人的特殊性。他必須受过教育和特殊职能的訓練。因此,官职既

不可能出卖，也不可能繼承。从前法国的議会席位可以出卖，在英国軍队里，到一定等級为止的軍官职位至今还可以出卖，但这在过去和現在都是同中世紀某些国家的国家制度相联系的，这些国家制度現在已經逐漸消失了。

第 278 节

上述两个規定說明：国家的特殊职能和权力，无論在本身中或在个人的特殊意志中，都沒有独立而稳固的基础，它們的最后的根源是在国家的統一中，即在它們的簡单自我中。这两个規定构成国家的主权。

附釋 这是对内的主权，主权还有对外的一面，詳見下述[①]。

在过去封建君主制度时代，国家对外确是享有主权的，可是对內，不但好比君主，連国家也不享有主权。一方面（参閱第 273 节附釋）是因为国家和市民社会的各种特殊职能和权力划入独立的同业公会和自治团体，于是整体与其說是一个机体，还不如說是一个集合体；另一方面是因为这些职能和权力是个人的私有財产，所以个人考虑到整体所应該做的，就决定于他們的意見和偏好。构成主权的理想主义是跟动物机体中的規定相同的，按照这个規定，所謂部分其实不是部分，而是肢体，是有机环节，它們的孤立和独立乃是病态（見«哲学全書»，第 293 节[②]）。它又跟意志的抽象概念中（見下节附釋）的原則相同（这种原則上已述及——第 7 节），这种意志的抽象概念是自我相关中的否定性，从而是把自己規定为单一

① 参閱本書第 321 节以下。——譯者

② 第 3 版，第 371 节。——譯者

性的那种普遍性。在这种普遍性中一切特殊性和規定性都被揚弃了。它是一切意志自我規定的絕对根据。为了了解这一点，一般說来，必須对什么是概念的实体和眞实的主观性具有整个概念。

因为主权是一切特殊权能的理想性，所以人們容易而且很慣常地发生誤会，把主权当做赤裸裸的权力和空虛的任性，从而把它同专制相混淆。但是专制就是无法无天，在这里，特殊的意志（不論是君主的意志或人民的意志——Ochlokratie）本身就具有法律的效力，或者更确切些說，它本身就代替了法律；相反地，主权却正是在立宪的情况下，即在法制的統治下，构成特殊的領域和职能的理想性环节。主权恰恰表示：每一个这样的領域在自己的目的和行动方式方面，都不是独立自主的和只管自己的东西，而是受整体的目的（这种目的通常都被籠統地称为国家的福利）規定和支配的东西。这种理想性以双重性的形式表現出来。

在和平的情况下，特殊的領域和职能沿着完成自己的特殊事业的道路不断前进，一方面，仅仅是事物发展的不自觉的必然性就使这些領域和职能的自私行为反而促进它們自己的相互保存和整体的保存（見第 183 节），另一方面，是来自上面的直接影响不断地使它們返回实現整体的目的的道路，同时由于这种来自上面的影响，它們也就受到了限制（見行政权，第 289 节）并不得不直接促进这种保存。而在灾难的情况下（不管这种灾难是內部的还是外来的），主权的作用就在于把和平时期存在于自己的特殊性中的机体集中在主权的簡单概念中；主权并有責任牺牲这个一般說来是合法的环节以拯救国家，于是国家主权的理想主义就达到了自己特有的現实性（見下面第 321 节）。

第 279 节

(2) 主权最初只是这种理想性的普遍思想，它只是作为自我确信的主观性，作为意志所具有的一种抽象的、也就是沒有根据的、能左右最后决断的自我规定而存在。这就是国家中的个人因素本身，而国家本身也只有通过这种个人因素才能成为一个单一的东西。可是主观性只是作为主体才眞正存在，人格只是作为人才存在；而在已經发展到实在合理性这个阶段的国家制度中，概念的三个环节中的每一个都具有其自为地現实的独特的形式。因此，整体的这一絕对决定性的环节就不是一般的个体性，而是一个个人，卽君主。

附釋 任何科学的內在发展，卽从它的簡单概念到全部內容的推演(否則科学至少不配称哲学的科学)都显示出这样一个特点：同一个概念(在这里是意志)开始时（因为这是开始)是抽象的，它保存着自身，但是仅仅通过自身使自己的规定丰富起来，从而获得具体的內容。例如，人格(在开始时，卽在直接的法中，它还是抽象的)的基本环节通过自己的主观性的各种形式发展了自身，并且在这里，卽在絕对的法中，在国家中，在意志的最具体的客观性中，成了国家人格，成了国家的自我确信。它作为至上者揚弃了簡单自我的一切特殊性，制止了各执己見相持不下的爭論，而以“我要这样”来做結束，使一切行动和現实都从此开始。

但是，作为无限的自我相关者的人格和主观性，只有作为人，作为自为地存在的主体，才更加无条件地具有眞理性(卽自己最切近的直接的眞理性)，而自为的存在也正好就是单一体。国家人格只有作为一个人，作为君主才是現实的。人格表示概念本身，人同时还包含着概念的現实性，而且概念也只

有当它这样被規定的时候，才是理念，才是眞理。

所謂法人，即社会团体、自治团体、家庭，不管它本身如何具体，它所具有的人格都只是它本身的一个抽象的环节；人格在法人中达不到自己存在的眞理。国家則正是一个整体，概念的各个环节在其中都可按各自特有的眞理性达到現实性。

所有这一切規定，在这以前的全部論述中，就已单独地并各按它們的形态加以探討；但是这里所以还要重复一遍，就因为在它們的特殊形态中，人們容易承認它們，但正当它們在它們眞实的地位上，不是孤立的而是依据它們的眞理性，即作为理念的各个环节出現时，人們就会不再認識和理解它們了。

理智，即反思的理智的考察之所以最难理解君主这一概念，是由于它只限于做出零星的規定，因而只知道一些理由、有限的观点和从这些理由做出的推論。因此，它把君主的威严不論从形式上說或从它的規定上說都叙述为派生的；可是与此相反，君主这一概念不是派生的，而是絕对地起源于自身的。最符合这个概念的观念，就是把君主权看成以神的权威为基础的东西，因为这个观念包含了君主权的絕对性的思想。但是大家都知道，关于这一点发生了种种誤解，而哲学考察的任务就在于理解这种神物。

只有人民对外完全独立并組成自己的国家，才談得上人民的主权，大不列顚的人民是一个例子。但英格兰、苏格兰、爱尔兰或威尼斯、热那亚、錫兰等地的人民，則自从他們不再有自己的国王或自己的最高政府以后，就不再是有主权的人民了。

可見，如果只是一般地談整体，那也可以說国內的主权是

屬于人民的，这同我們前面（第 277 节，第 278 节）所說的国家拥有主权完全一样。但是人們近来一談到人民的主权，通常都認为这种主权和君主的主权是对立的；这样把君主的主权和人民的主权对立起来是一种混乱思想，这种思想的基础就是关于人民的荒唐观念。如果沒有自己的君主，沒有那种正是同君主必然而直接地联系着的整体的划分，人民就是一群无定形的东西，他們不再是一个国家，不再具有只存在于內部定形的整体中的任何一个規定，就是說，沒有主权，沒有政府，沒有法庭，沒有官府，沒有等級，什么都沒有。因为在人民中出現了这种同組織和国家生活相关联的要素，所以这种人民不再是在最一般的观念上叫做人民的那种沒有規定性的抽象。

如果人民的主权是指共和制的形式，或者說得更确定些，是指民主制的形式（因为共和制还指其他各色各样的經驗混合制而言，它們本来都不屬于哲学考察的范圍），那末我們上面（在第 273 节附釋中）已經作了必要的說明；此外，这一种观念也就沒有談論的必要，因为我們說的是已經发展了的理念。

如果一个民族被思考为不是一个家长制的部落——既不想象它处于使民主制和貴族制成为可能的一种未发展状态中（見第 273 节附釋），也不想象它处于某种其他无組織的和无秩序的状态中，——而是一个內部发展了的、眞正有机的整体，那末，在这样一个民族中，主权是整体的人格；符合自己的概念而实际存在的这种人格就是君主其人。

在前面[①] 所指出的、国家制度的形式分为民主制、貴族制

① 参閱本書第 273 节附释。——譯者

和君主制的阶段上，从那种还沒有达到自己的无限划分和深入到自身的、处于潛在状态的实体性統一的观点看来，意志的自我規定的最后决断这一环节，在自己特有的現实性中，并不表現为国家本身的內在的有机环节。誠然，在处于比較不发达形态中的那些国家里，总得有为首的人；或者他早已自为地存在着，象在相应类型的君主制中那样，或者象在貴族制尤其在民主制中那样，政治家們和将軍們偶然地和根据情势的特殊需要把自己提升到首脑的地位，因为一切行动和現实的事都得由一个領导人作出統一的决断来开始和完成的。但是，因为这种作出决断的主观性，包含在尙未划分的权力結合中，所以这种主观性一方面就其产生和表現来說必然是偶然的，另一方面，它根本是服从某种别的东西的。因此，这种受制約的首領只有在自身之外才能找到純粹而明确的决断，即一个外来的規定事物的 fatum〔命运〕。作为理念的一个环节，这一决断必然要达到实存，但是它的根源是在人类自由及其范圍之外，即在国家力所能及的范圍之外。

这里就是下列需要的起源之所在，即需要向神諭，向神灵之声（如苏格拉底所說的）、从动物的內臟中、从鳥的飲食和飞翔等等求得有关国家大事和在国家紧急关头时的最后决断。当人类还沒有把握住自我意識的深处，还沒有从实体性統一的混沌状态达到自为存在的阶段的时候，他們也就沒有力量在人类存在的內部去寻求这种决断。我們可以在苏格拉底的神灵之声中（参閱上面第 138 节）看到，已往意志干脆把自己移到它本身的彼岸，現在却开始轉向自己內部，并在自己內部認識自己。这是認識自身的开始，从而是眞正自由的开始。理念的这种实在自由，正因为它把自己所特有的、現在的、自我意識着的現实性給予合理性的每一个环节，所以也就把自

我規定的最后确信——这种确信构成意志概念的頂峰——賦予单个的意識，作为它的职能。可是这种最后的自我規定只有在它具有頂峰的地位，自为地脫离和越出一切特殊化和制約的时候，才能归入人类自由的領域；因为只有这样它才适合它的概念而成为現实的。

补充（君主其人） 关于国家組織——这里乃指君主立宪制而言——我們必須完全把理念固有的必然性放在脑子里，其他一切观点都必須使之消失。国家必須被看做一个建筑学上的大建筑物，被看做显現在現实性中的那理性的象形文字。因此，一切有关純粹功利的东西、外部的事物等等，都应被排除于哲学的探討之外。国家是自我規定的和完全主权的意志，是自己的最后决断，現在，观念对这一点是容易理解的。比較困难的是把这个"我要这样"作为人来領会。这不等于說君主可以为所欲为，毋宁說他是受諮議的具体內容的束縛的。当国家制度巩固的时候，他除了签署之外，更沒有別的事可做。可是这个签署是重要的，这是不可逾越的頂峰。人們可能說，有机的組織早已在雅典的完美民主制中存在着，但是我們馬上看到希腊人是从完全外部的現象——神諭、祭神牲畜的內臟、鳥的飞翔——中得出最后决断的。我們又看到他們把自然界当做一种权力来对待，这种权力在那里公告和宣示，什么是对人有益的。那时自我意識还沒有达到主观性的抽象，还沒有了解到关于"我要这样"这一决断必須由人自己来宣示。这个"我要这样"构成古代世界和現代世界之間的巨大差別，所以它必須在国家这一大建筑物中具有它独特的实存。可是不幸这一規定仅仅被視为外部的和随意的。

第280节

(3) 国家意志的这种最后的自我，抽象地說来是簡单的，所以它是直接的单一性；因此，其概念本身就包含着自然性的规定；因此，君主作为这样一个从其他一切內容中抽象出来的个人，天生就注定是君主尊严的化身，而这个个人被注定为君主，是通过直接的自然的方式，是由于肉体的出生。

附释 从純自我規定的概念到存在的直接性，从而到自然性的这种推移，带有純思辨的性質，因而对这种推移的認識属于邏輯哲学的范圍。可是大体說来这正是那种被公認为意志的本性的推移，这种推移是內容从主观性（想象中的目的）轉化为定在的过程（第8节）。但是这里所考察的理念和这种推移的独特形式就是意志的純自我規定(簡单概念本身）直接轉变为“这个”和自然的定在，而沒有特殊內容(行动中的目的)作为中介。

在关于上帝存在的所謂本体論的証明中，正是这种从絕对概念到存在的轉化表示出理念在近代的深度，然而这种轉化在現代却被当做不可理解的东西。其結果，人們放弃了对眞理的認識，因为眞理只是概念和定在的統一(第23节)。由于理智的意識在自身中并不具有这种統一，而且停留在眞理的这两个环节的分离之上，所以在这个問題上它还有可能承認对这种統一的信仰。但是关于君主的概念一般都認为已經完全为平庸的意識所了解，所以在这里理智愈加停留在自己的分离看法，停留在自己的应声虫的聪明由此得出的結論之中。于是理智就否定了国家的最后决断这一环节本身（即还在理性的概念中)同直接的自然性的联系。由此首先得出，这个联系是一种偶然性，而且由于理智主張这些环节的絕对分

歧是合乎理性的，而这样的联系是不合乎理性的，因此，又发生与此有关联的、足以破坏国家理念的其他后果。

补充（君主的个体性） 人們时常反对君主，为以通过了他，国家的一切事态都依存于偶然性，因为君主可能受到恶劣的教养，也可能不够資格占居国家的最高职位，所以說这样的情况应該作为一种合乎理性的情况而存在，那是荒謬的。殊不知这种說法的前提，即一切依存于特殊性的品質这一点是无意义的。在一个組織完善的国家中，問題仅在于作形式上決断的頂峰① 和对抗激情的自然堡垒。因此要求君主具有客观特質是不正确的。君主只用說一声"是"，而在 $\mathfrak{I}$ 上御笔一点。其实，頂峰应該是这样的，即他品質的特殊性格不是有意义的东西②。君主的这种規定是合乎理性的，因为它符合概念；但由于人們不容易了解它，所以他們往往見不到君主制的合理性。君主制本身必須是稳定的，至于君主除了这个最后决断权之外所能有的其他东西，都是一些屬于特殊性的东西而不应該有什么意义的。誠然，可能有某些情况，在这些情况下所出現的只是这种特殊性，那是因为国家还沒有完全成长，或者它根本組織得不好。在一个有良好組織的君主制国家中，惟有法律才是客观的方面，而君主只是把主观的东西"我要这样"加到法律上去。

第 281 节

意志的沒有根据的最后的自我，以及同样沒有根据的、作为赋

① 在第 1 版的补充中，这里馬上接着說："而人們只需要一个人做君主，他說一声'是'，而在 $\mathfrak{I}$ 上御笔一点。"——拉松版

② 在第 1 版的补充中，缺少一段，从这里起馬上接着說："至于君主除了这个最后决断权……"。——拉松版

予自然的規定的存在，这两个环节处在不可分割的統一中，——这种不为任性所推动①的理念就是君主的偉大之处。这种統一包含着国家的眞正的統一，而国家的眞正的統一只有靠自己这种內在的和外在的直接性才不至降入特殊性的領域，降入特殊性的任性、目的、观点的領域，才能避免御座周圍的派系傾軋和国家权力的削弱与破坏。

附釋　世襲权和繼承权构成正統性的根据，这不仅是一种实定法的根据，而且也是包含在理念中的根据。

由于王位世襲即自然的繼承有了巩固的規定，就可預防在王位出缺时发生派系的傾軋。但这是一个方面，它很早以来而且正确地被提出作为有利于王位世襲制的主張。可是，这一方面只是后果；如果把它变成了根据，那就会同时把君主的偉大之处拉下到抽象推論的領域，而忽視了它的眞实性格，即这种沒有根据的直接性和这种最后的自身存在；而且提出作为根据的，不是內在于它的国家的理念，而是某种在他身外的东西，某种与它殊异的思想，好比国家或人民的福利之类。的确，从諸如此类的規定可以通过 medios terminos〔中名詞〕而得出王位世襲制的結論；但是这一規定也容許其他的中名詞、从而其他的結論。大家知道得很清楚，事实上，从人民福利(salut du peuple)曾經得出些什么样的結論来。

因此，唯有哲学才能思維地考察这个君主偉大之处的問題，因为除了純以自身为根据的无限观念的思辨方法以外，一切其他探討方式都会自在自为地取消君主偉大之处的本性的。

君主选举制看来当然是最自然的想法，即最接近于肤淺

① 黑格尔并不認为君主是从来不受其自身任性的支配的，关于这一点参閱本書第283节。此际，黑格尔指君主推动国家机器运轉，而其本身則不受推动。——譯者

的思想。因为君主所应照料的是人民的事务和利益，所以誰应受托照料人民福利，就必須听由人民选举，只有通过这种委任才产生統治的权利。这种观点，正如君主即国家最高官吏的观念，君主与人民之間契約关系的观念以及其他等等，是从多数人[①]的意志即偏好、意見和任性出发的。我們早已考察过[②]，这种規定在市民社会中被当做首要的东西，或更正确些說，希图肯定自己为唯一的东西；但它既不是家庭的原則，更不是国家的原則，总之，它是跟倫理的理念相对立的。

君主选举制倒不如說是各种制度中最坏的一种，对理智說来这一点已可从这种制度的后果中得出。可是对理智說来，这些后果只是表現为某种可能的和盖然的东西，其实它們是这种制度本質上固有的。在君主选举制的（这是从私人意志成为最后决断的那种关系的本性中产生的）条件下，国家制度就等于当选者的誓約，这就是說，等于使国家权力仰仗私人意志的恩賜，結果，各种特殊的国家权力变成了私有財产，国家的主权削弱而丧失了，終于国家內部发生瓦解并受到外界的摧毀。

补充（君主的理念） 如果要掌握君主的理念，那就不能滿足于說国王是上帝所任命的，因为上帝創造万物，其中也包括最坏的东西。即使从有用这一观点出发，我們也走不到好远，因为总归可以指出缺点来的。把君主看成实定法也同样解决不了問題。我拥有財产，这是必然的，可是我占有这种特殊財产，那却是偶然的；必須由某个人来占居国家最高职位这一权利，也同样是偶然的，如果我們把这种权利作为抽象的

① 参閱本書第301节附释。——譯者

② 在本書第三篇第二章市民社会这一章中，参閱例如第183节和第206节。——譯者

和实定的来考察的話。但是，这种权利是作为被感到的需要、又作为事物的需要而自在自为地存在着的。君主在体力方面或智慧方面并不見得有什么超人之处，可是千百万人受其統治。現在如果說，人們願意接受那种違背他們利益、目的和意图的君主統治，那是荒謬的，因为人不至于愚蠢到如此地步。正是他們的需要，正是理念的內部力量，反对他們的表面意識而强使他們服从并使他們保持在这种关系中。所以，如果君主作为首脑和国家制度的一部分而出現，那末人們必然要說，一个被征服的民族在国家制度上跟国君不是同一的。一个在战爭中被征服的省分所发动的起义与一个有良好組織的国家內部所发生的叛乱，是截然不同的两回事。被征服者起义，目的不是反对他們的国君，他們也不犯內乱罪，因为他們同他們主人間的联系不是理念的联系，不是国家制度內在必然性中的联系。这仅仅是一种契約，而不是政治結合。Je ne suis pas votre prince, je suis votre maître〔我不是你們的国君，我是你們的主人〕，这就是拿破侖答复爱尔福特的代表們的話。

第 282 节

君主主权产生**赦免**罪犯的**权力**，因为只有这个主宰一切的权力才有权实现这种化有罪为无罪，并用既往不咎的办法消除犯罪的精神力量。

附釋 赦免权是对精神的尊严的一种最崇高的承認。

此外，这种权力是屬于較高領域的規定对較低領域的一种适用或反射。可是諸如此类的适用乃屬于特殊科学的范圍，而特殊科学所处理的对象是屬于經驗方面的（参閱第 270 节附釋注②）。

屬于这样一种适用的还有：把妨害国家或妨害国君主权、国君陛下和国君人身等行为归屬于犯罪的概念下，这一点已見于上面（第 95 节到第 102 节）所述。这些行为是最严重的罪行，对之定有特种程序等等。

补充（赦免和陛下） 赦免权免除刑罰，但不取消法。法毋宁是照旧存在的，被赦免的依然是一个罪犯。赦免并不宣称他沒有犯过罪。取消刑罰也可通过宗教做到，因为精神可以在精神上化有罪为无罪。这既然是在尘世中实行的，所以赦免权专为陛下享有，而且也只能屬于他的沒有根据的決断。

第 283 节

王权的第二个环节，就是特殊性或特定內容以及使特定內容从屬于普遍物的环节。这个环节一获得特殊的实存，就表現为最高諮議机关及其成員，他們把国家当前事务的內容，或把那种由于当前的需要而必須制定的法令的內容及其客观方面（根据、有关的法律、情况等等），一幷呈請君主裁決。任免負責这些事务的人員，是君主无限任性的特权，因为这些人員是直接和君主本人接触的。

第 284 节

因为決定的客观方面（对事务的內容和情况的了解，決定的法律根据和其他根据）必須有人負責，即有人証明其客观性，因为这些客观方面可以成为不同于君主个人意志本身的諮議的对象，所以，只有这些諮議机关及其成員才应該对此負責，而君主特有的尊严，即最后作決断的主观性，则对政府的行动不負任何責任。

第 285 节

王权的第三个环节所涉及的是自在自为的普遍物，这种普遍

物从主观方面説就是君主的良心，从客观方面説就是整个国家制度和法律；所以王权以其他环节为前提，而其他的每一个环节也以王权为前提。

第 286 节

王权、王位世襲制等等的客观保障在于，这个領域具有不同于理性所規定的其他环节的現实性，同样，其他环节也各自具有其实質所規定的特殊的权利和义务。在合乎理性的机体中，每一部分在保存自己的同时，也把其他部分按其特点保存下来。

附釋　君主式的国家制度发展到把长子繼承的王位世襲制固定下来，是一种較近代的历史产物。随着这种发展，君主式的国家制度返回到它的历史起源，即家长制，不过它具有較高級的規定，因为君主現在是有机发展了的国家中的絕对頂峰。这一历史产物对公共自由和合乎理性的国家制度説来是最重要的；但是，上面已經提到[①]，它虽然受到尊敬，却常常沒有被很好地理解。因此，旧时的純粹封建君主制以及专制政体在历史上表現为交替不絕的叛乱、暴政、內战、君主和朝代的沒落、以及由此产生的內部和外部的普遍破坏和毁灭。这些都是由于在这种制度下，国家事务的划分，即把各种不同部門交給藩臣、高級武官等，只是机械式的，其差别不是規定和形式的差别，而是較小或較大权力的差别。因此，每一部門在保存自己的时候，只保存和創造自己，而不同时保存和創造其他部門；每一部門在自身中完全具有达到独立自主的地位的一切环节。在有机的关系中，不是部分而是肢体互相发生关系，而且每一肢体在完成其本身的职能时，也保存了其他肢

① 参閱本書第 279 节和第 281 节两节的附释。——譯者

体，对每一肢体說来，保存其他肢体同时是它自我保存的实体性目的和結果。至于保障的問題，无論王位世襲制和一般王权的巩固、或者正义和公共自由等等，都是通过各种制度而获得保証的。人民的爱、品質、誓詞、权力等等固然都可以看做主观的保障，但是談到国家制度时，問題却完全在于客观的保障，卽各种制度，也就是有机交錯和相互制約的各个环节。所以，一般公共自由和王位世襲制是彼此相互保障、并处在絕对联系中的，因为公共自由是合乎理性的国家制度，而王位世襲制乃是包含在王权概念中的环节，业如上述①。

二　行政权

第 287 节

执行和实施国王的决定，一般說来就是貫彻和維护已經决定了的东西，卽現行的法律、制度和公益設施等等，这和做决定这件事本身是不同的。这种使特殊从屬于普遍的事务由行政权来执行。行政权包括审判权和警察权，它們和市民社会中的特殊物有更直接的关系，并通过这些特殊目的来实現普遍利益。

第 288 节

在市民社会的范圍以內和在国家本身（第 256 节）的自在自为的普遍物之外的特殊公共利益是由自治团体、其他职业与等級的同业公会（第 251 节）及其首脑、代表、主管人等等来管理的。一方面，他們經管的事务关系到这些特殊領域的私有財产和利益，并且他們在这方面的威信部分地建立在本等級成員和全体市民的信賴上；另一方面，这些集团必須服从国家的最高利益；因此，在分

① 参閱本書第 280 节。——譯者

配这些职务时，一般采取有关人員的通常的选举和最高当局的批准任命相混合的方式。

第 289 节

在这些特殊权利中維护国家的普遍利益和法制，把特殊权利归入国家的普遍利益和法制之內，这都需要行政权的全权代表、担任执行的国家官吏以及最高諮議机关（这些机关以委員会的形式組成）来照料，而这些人和机关都汇合起来，成为和君主直接接触的最上层。

附釋　市民社会是个人私利的战場，是一切人反对一切人的战場，同样，市民社会也是私人利益跟特殊公共事务冲突的舞台，并且是它們二者共同跟国家的最高观点和制度冲突的舞台。因特殊領域的合法性而产生的公会精神，本身潛在地轉变为国家精神，因为国家是它用来維护特殊目的的工具。这就是市民爱国心的秘密之所在：他們知道国家是他們自己的实体，因为国家維护他們的特殊領域——它們的合法性、威信和福利。国家在政治情緒方面深入人心和强而有力的根源就在公会精神中，因为在这里特殊物是直接包含在普遍物之內的。

同业公会的事务由它本身的主管人員来管理时，往往搞得不得法，因为他們虽然認識和注意到同业公会的独特利益和事务，但是对于这些利益和事务跟离开較远的条件之間的联系，以及对于普遍的观点，是認識和注意得很不够的。此外，助长这一点的还有其他情况，例如，主管人員跟应是下屬者之間的私人密切接触和其他平等关系，以及主管人員的各色各样的依賴关系等等。但是这种私人利益的領域可以視为留給形式上自由的环节的一种領域，它是个人特有的認識、

特有的决定及其执行的角力場，也是无聊的激情和幻想的角力場，它們在其中各显身手。因此遭到敗坏的、和照料得不得当而比較艰苦的等等同业公会事务，从国家的更加普遍的事务看来，愈不重要，又諸如此类的瑣碎事务的艰苦而拙劣的管理愈是跟由此产生的自我滿足和私見直接发生关系，就愈加許可有上述各显身手的情况。

第 290 节

在行政事务中也有分工(第 189 节)。主管机关的組織有自己的形式的、但困难的任务——从下层(市民生活在这里是具体的)来具体地管理市民生活，同时也把行政事务分为一些抽象的部門，由特殊的主管机关这些不同的中心来管理；这些主管机关对下級的活动，也和最高行政权方面的情形一样，又重新汇合起来，变得一目了然。

补充(主管机关的体系) 对行政权大有关系的主要一点是事务的划分，行政权与普遍向特殊和单一的推移有关，而其事务也应划分为不同部門。但困难在于使这些部門在上級和下級重新汇合起来。例如，警察权和审判权誠然是各行其素，但在任何一件事中，它們終于相会。在这里人們所采取的办法，往往是任命一位国务总理、首相、部长会議主席，以集中領导于上級。但是这样来，可能一切都重新从上級和部长的权力出发，而国家事务，就象通常所說，成为集权的了，因而在处理有关国家普遍利益的事务上，人們能达到最高度的簡省、速度和效率。这种統治制度是法国革命所首創，曾經拿破侖加工，而今天仍然存在于法国。它方面，法国缺少同业公会和地方自治团体，即缺少特殊利益和普遍利益在其中相汇合的集团。当然，在中世紀，这种团体过于独立自主，成为国家中

的国家，并頑强地作为独立存在的社团而行动。虽然这种情况是不应当有的，但毕竟应該肯定，国家的眞正力量有賴于这些自治团体。在这里，政府碰到它所必須尊重的合法利益；由于行政只能增进这种利益，同时又必須监督它們，所以个人在行使他的权利时就获得了保护，从而把他的私人利益跟整体的保存联結起来。近年来，人們总是求在上級方面組織起来，而且曾經把主要的努力用在这种組織工作上，至于整体的下級方面和群众部分則听其多少流于无組織状态中，可是群众部分也应成为有組織的，这一点非常重要，因为只有这样，它才成为力量，成为权力，否則它只是一大堆或一大群分散的原子。合法的权力只有在各特殊領域的有組織状态中才是存在的。

第 291 节

行政事务带有客观的性質，它們本身按其实体而言是已經决定了的（第 287 节），并且必須由个人来执行和实現。行政事务和个人之間沒有任何直接的天然的联系，所以个人之担任公职，并不由本身的自然人格和出生来决定。决定他們这样做的是客观因素，即知識和本身才能的証明；这种証明保証国家能滿足它对普遍等級的需要，同时也提供一种使每个市民都有可能献身于这个等級的唯一的条件。

第 292 节

因为在这里客观因素不在于天才（如在艺术中），所以势必有多得不可胜数的人适合于担負这种职务，对这些人不能絕对地确定誰比誰高明。主观方面，即从許多人中正是选出这个人来担任官职和受权管理公共事务，这样把个人和官职这两个永远沒有必

然联系的方面联系起来，乃是国王这一做最后决定和主宰一切的国家权力的特权。

第 293 节

君主国授予主管机关的特殊的国家职能，构成君主固有主权的客观方面的一部分；这些职能的特定的差别也是由事物的本性产生的；正象主管机关的活动是履行职責一样，它們的职能是摆脱了偶然性統治的权利。

第 294 节

奉詔（第 292 节）担任一定官职的个人，以克尽职守为本人收入的来源（这是担任官职的条件），这就是他地位中的实体性因素。由于这种实体性的地位，个人就获得生活資料，保証他的特殊需要得到滿足（第 264 节），使他的处境和公职活动摆脱其他一切主观的依賴和影响。

附釋 国家不指望任性的、随意的服务（例如由游蕩騎士行使审判权），正因为这些服务是随意的和任性的緣故，而且又因为这种服务人員可能依据主观見解履行其职責，正如任意怠忽职务并实現其主观目的。在国家职务中，与游蕩騎士相反的另一极端是：有些公务人員仅仅为了生計才担任职务于是沒有眞实責任感、也沒有权利。

国家职务要求个人不要独立地和任性地追求主观目的，并且正因为个人做了这种牺牲，它才給与个人一种权利，讓他在尽职履行公务的时候、而且仅仅在这种时候追求主观目的。于是也就从这方面建立了普遍利益和特殊利益間的关系，这种联系构成国家的概念和內部巩固性（第 260 节）。

又担任公职不是一种契約关系（第 75 节），虽然这里存在

着双方的同意和彼此的給付。任命公务人員，不是为了要他履行个别的偶然的职务，象受托人那样，而是要他把他精神和特殊的实存的主要兴趣放在这种关系中。同样，他所担任而应履行的事务，按其特質来說，不是外在的也不仅仅是特殊的事物；作为內在的东西，这种事物的价值跟它的外在性是不同的，它不会因为所訂定的事項未获履行而遭到損害（第77节）。其实，公务人員所应履行的，按其直接形式来說是自在自为的价值。因此，由于不履行或积极違反（两者都是違背职务的行为）所发生的不法，是对普遍內容本身的侵害（参閱第95节关于否定的无限判断），从而是侵权行为，或者甚至于是犯罪行为。

对特殊需要的滿足有了保証，就可以消除外部的匱乏，个人就不至因匱乏而玩忽职守以追求特殊需要的滿足。受权执行国家事务的人員得到普遍的国家权力的保护，可以免受其他主观方面的侵害，免受被管轄者因私人利益等等受到与之对立的普遍利益的損害而产生的私人激情的侵害。

第295节

要使国家和被管轄者免受主管机关及其官吏濫用职权的危害，一方面直接有賴于主管机关及其官吏的等級制和責任心，另一方面又有賴于自治团体、同业公会的权能，因为这种权能自然而然地防止官吏在其担負的职权中夹杂主观的任性，并以自下的监督补足自上的监督无法顧及官吏每一細小行为的缺陷。

附釋　官吏的态度和教养是法律和政府的决定接触到单一性和在现实中发生效力的一个点。公民的滿意和对政府的信任以及政府計划的实施或削弱破坏，都依存于这一个点，这意思是說，感情和情緒容易把实施的方式和方法提高到等于

应实施的内容本身，尽管这种内容本身可能是課稅。由于这种接触是直接的、亲身的，所以在这方面自上的监督[①]比較不能完善地达成它的目的。这种目的还可能遭到官吏共同利益的障碍，因为他們会結成一个集团以对抗他們的下級和上級。这种障碍的消除，尤其在那些国家中，其制度在其他方面还多少是不完善的，使最高主权的干涉成为必要而且合法的（例如，腓特烈二世对有名的磨坊主人阿諾尔德事件的干涉）。

第 296 节

然而，为了使大公无私、奉公守法及溫和敦厚成为一种习惯，就需要进行直接的倫理教育和思想教育，以便从精神上抵銷因研究本部門行政业务的所謂科学、掌握必要的业务技能和进行实际工作等等而造成的机械性部分；同时，国家的大小也是一个主要的因素，因为这个因素可以減輕家庭联系和其他私人联系所占的比重，也可以削弱和麻痹报复心、仇恨心和其他类似的激情。在为大国的最高利益服务的过程中，这些主观方面就自然而然地消失，同时服从普遍的利益、观点和事业的习惯也会逐漸养成。

第 297 节

政府成員和国家官吏是中間等級的主要組成部分，全体民众的高度智慧和法律意識就集中在这一等級中。这个等級之所以不致占居貴族的独特地位，它的教养和才干之所以不致变成任性和統治的手段，是有賴于主权自上而下和同业公会根据自己的权利自下而上所做的种种設施。

附釋 司法以一切个人的特有利益为其客体，然而过去

① 誠如黑格尔在巴伐利亚所經历的（《黑格尔的来往信札集》，第1卷，第130頁；参閱庫諾·費舍：《黑格尔的生平、著作和学說》，第2版，第92頁）。——拉松版

一个时期，它曾变成营利和統治的工具，这是由于法律知識被淹沒在淵博的学識和生疏的語言中，法律程序也被蒙蔽在錯綜复杂的形式主义中。

补充（中間等級的意义）　国家的意識和最高度的教养都表現在国家官吏所隶屬的中間等級中。因此中間等級也是国家在法制和知識方面的主要支柱。沒有中間等級的国家，因而还是停留在低級阶段的。例如在俄国，一方面是一群农奴，另一方面是一批統治者。这个中間等級的形成，是国家的最重要的利益之一；但是只有在上述那种組織中，也就是比較独立的一定的特殊集团拥有相当的权利、官僚界因而不敢胡作非为的地方，才能做到这一点。按照普遍法而行动和这样行动的习慣，就是这些本身独立的集团形成一种对立势力的結果。

三　立法权

第 298 节

立法权所涉及的是法律本身（因为法律需要进一步规定），以及那些按其內容来說完全具有普遍性的国內事务。立法权本身是国家制度的一部分，国家制度是立法权的前提，因此，它本身是不由立法权直接規定的，但是它通过法律的不断完善、通过普遍行政事务所固有的前进运动的性質，得到进一步的发展。

补充（国家制度的发展）　国家制度本身是立法权賴以建立的、公認的、坚固的基础，所以它不应当由立法权产生。因此，国家制度存在着，同时也本質地生成着，就是說，在它自身的形成中向前运动着。这种前进的运动是一种不可覺察的无形的变化。例如，德国各邦諸侯及其家庭的財富最初是私人財产，然后未經斗爭也未遇到抵抗变成了国有土地，卽国有財

产。这种情况之发生，乃由于諸侯們感到有需要使財产完整不分，并要求邦和邦的各等級对它給与保障。这些保障同財产巩固存在的方式和方法錯綜交織，致使諸侯对財产不再享有单独处分的权利。又一类似的情形是，从前皇帝是法官，在帝国內巡迴审判。由于教养在单純外表上的进步，外部的理由使皇帝有必要把法官职务逐漸移交給別人去行使，結果，审判权力就从国君本身移轉到全体法官。因此，一种状态的不断发展从外表看来是一种平靜的覚察不到的运动。久而久之国家制度就变得面目全非了。

第 299 节

这些对象对个人說来，可以較确切地从两个方面来規定:（甲）个人从国家那里可以得到什么，可以享受到什么;（乙）个人应該給国家些什么。第一方面包括一般的私法，包括自治团体和同业公会的权利以及一般的組織設施，而間接地（第 298 节）包括了整个国家制度。个人应給国家的东西只有折合为金錢，即折合为实物和劳务的現行普遍价值时，才能公平地規定，同时还按下列方式来規定：讓个人按自己的意志选擇他所能承担的特殊的工作和劳务。

附釋 普遍立法权的对象应該是什么，由行政机关来管理并由政府来調节的应該是什么，大体上可以这样区分：前一領域所包括的按其內容說来是完全普遍的，亦即法律的規定；而后一領域所包括的則是特殊的东西和执行的方法。但这种区分并不是完全固定的，因为法律要成为法律，而不成为簡单的戒律（例如“不可杀人”，参閱第 140 节附釋），它的內容就应該是明确的。法律規定得愈明确，其条文就愈容易切实地施行。但是規定得过于詳細，也会使法律带有經驗的色彩，这

样，法律在实际执行过程中就不免要被修改，而这就会違背法律的性質。正是在国家各种权力的有机的統一中，同一个精神既建立了普遍物，又使这个普遍物具有一定的現实性，并加以实施。

初看起来会覚得奇怪，国家中有无数的才干、产业、活动、才能，以及这些东西里面所包含的无限多样的、同时也和政治情緒相联系的活的財富，但国家却不要求它們直接献納，而只要求唯一的、表現为金錢的財富。

保卫国家免受敌人侵犯的义务同另一些义务一起放在以下的几节中去談。但在事实上，金錢并不是其他財富以外的一种特殊的財富，而是可以作为实物[①]存在于外界的所有这些財富的普遍物。只有在这种最外在的阶段上，义务才能有量的規定性，因而才能公平和均等。

在柏拉图的理想国中，首脑人物把个人划分为不同的等級，并委以特殊的职責(参閱第185节附釋)。在封建君主国中，藩臣既必須担負不固定的劳务，也必須根据自己的特点担負固定的劳务，例如审判等等。在东方和埃及为进行巨大工程等等而尽的义务，也有特殊的質等等。在所有这些情况下，都缺乏主观自由的原則——个人的实体性活动(它在这些劳动中按內容来說本身就是某种特殊的东西)，应該由个人的特殊意志来选擇。主观自由的原則是一种权利，这种权利只有以普遍价值的形式来履行义务时才能实現。这也是引起这种轉化的原因。

补充(对国家的义务)　国家制度的两个方面就是个人的权利和义务。而义务現在几乎可以全部折合为金錢，所以服

---

① 参閱本書第42节以下。——譯者

兵役几乎成了唯一的人身义务。从前，人們对个人的具体方面提出更多的要求，并且征募他們各按其才干来工作。国家向我們購买它所需要的东西，初看起来，这好象是抽象的、死板的、无情的，好象国家会因满足于抽象的劳动而堕落下去。但是，現代国家的原則，就是个人所做的一切都要由自己的意志来决定。不过，通过金錢就能够更加有效地达到公平合理。如果一切都以具体的才能为标准，那末，有才能的人就会比沒有才能的人繳納更重的税。但是只有从每个人可以接受的那一方面来对待每个人，才是对主观自由的尊重。

第300节

立法权是一个整体，在其中起作用的首先是其他两个环节，即作为最高决断环节的君主权和作为諮議环节的行政权。行政权具体地知道和概括地了解整体的各个方面和稳固地存在于整体中的現实的基本原则，尤其是熟悉国家权力的需要。最后一个环节就是等級要素。

补充(大臣和議会) 把政府成員从立法机关中排除出去，好比象制宪会議① 那样做法，这是对国家的一种錯誤观点。英国的內閣大臣必須是国会議員，这是正确的，因为参加政府的人員应該同立法权相联系而不是相对立。所謂权力独立的观念包含着根本錯誤，以为独立的权力仍然应該互相限制的。殊不知这种独立会取消国家的統一，而統一正是所企求的第一件大事。

第301节

等級要素的作用就是要使普遍事务不仅自在地而且自为地通

① 指法国。——譯者

过它来获得存在，也就是要使主观的形式的自由这一环节，即作为多数人的观点和思想的經驗普遍性的公众意識通过它来获得存在。

附釋 “多数人”（οἱ πολλοί）这一詞如指經驗普遍性而言，比流行慣用的“一切人”更为正确，因为如果說“一切人”首先至少不包括妇女儿童等等在內是不言而喻的，那末，在談到某种完全不确定的东西时不应該使用“一切人”这个完全确定的詞，更是不言而喻的了。

在流行的意見中，关于人民、国家制度和等級有着不可胜数的歪曲誤謬的观点和用法，如果要闡明它們，討論它們和糾正它們，那是徒劳无益的。平庸的意識慣于把等級的竞爭看做必要的或有利的，这种看法主要是这样：似乎人民的代表、甚至人民自己一定最了解什么对他們最有利，似乎他們有实現这种最美好的东西的不可动搖的意志。就第一点而言，事实正好相反，因为人民这个詞表示国家成員的特殊部分，所以人民就是不知道自己需要什么的那一部分人。知道别人需要什么，尤其是知道自在自为的意志即理性需要什么，則是深刻的認識和判断的結果，这恰巧不是人民的事情。

我們稍加思索就会承認：各等級对普遍福利和公众自由的保障，并不在于他們有独到的見解，因为国家的高級官吏必然对国家的各种設施和需要的性質具有比較深刻和比較广泛的了解，而且对处理国家事务也比較精明干練；所以，他們有等級会議，固然要經常把事情办得很好，就是不要各等級，他們同样能把事情办得很好。各等級对普遍福利和公众自由的保障，是部分地在于代表們的見解补充了高級官吏的見解，代表們的見解主要是針对远离上級因而为其視綫所不及的那些官吏的活动，尤其是針对他們具体观察到的比較迫切的和特

种的需要和匱乏，部分地在于預期的多数人监督即公众监督所起的作用，因为这种监督事先就使官吏对公事和提出的草案专心致志，并完全以最純洁的动机加以貫徹执行。这种自我約束对各等級的成員本身也起同样的作用。至于談到各等級实現普遍利益的超群出众的善良的意志，我們在前面（第272节附釋）已經指出，政府好象是受邪恶的或不大善良的意志所支配这一假設是出于賤民的見解和否定的观点。如果要以同样的形式来反駁这种假設，首先就应該責难各等級，因为它們都是由单一性、私人观点和特殊利益产生的，所以它們总想利用自己的活动来达到牺牲普遍利益以維护特殊利益的目的。相反地，国家权力的其他环节从来就为国家着想，并献身于普遍的目的。这样說来，全部保障都似乎是专門由各等級来提供的，其实国家的其他任何一种制度都和各等級一起来保障公共的福利和合乎理性的自由，其中的一些制度，如君主主权、王位世襲制、审判制度等所提供的保障甚至还要大得多。所以，等級概念的特殊規定应該到下述事实中去探求：普遍自由的主观环节，即本書中称为市民社会的这一領域本身的見解和意志，通过各等級实存于对国家的关系中。这一环节是发展到整体的理念所具有的一个規定；决不能把这种内在的必然性同外在的必然性及有效性混同起来。在这里，正如在其他場合一样，这两个結論是从哲学观点中得出的。

补充（政府对各等級的关系） 政府对各等級的关系，在本質上不应当是敌对的，相信这种敌对关系不可避免，是一种令人丧气的錯誤。政府并不是与其他党派对立的党派，似乎双方都想为自己力占上風、多夺东西。如果一个国家发生这样的情况，那是一种不幸，而且决不能說是健康的。各等級所

同意承担的賦税不应看做献給国家的礼物，因为同意承担賦税是为了承担者自身的福利。各等級的眞正意义就是：国家通过它們进入人民的主观意識，而人民也就开始参与国事。

第 302 节

各等級作为一种中介机关，处于政府与分为特殊領域和特殊个人的人民这两个方面之間。各等級的使命要求它們旣忠实于国家和政府的意願和主張，又忠实于特殊集团和单个人的利益。同时，各等級所处的这种地位和組織起来的行政权有共同的中介作用。由于这种中介作用，王权就不致于成为孤立的极端，因而不致成为独断独行的赤裸裸的暴政；另一方面，自治团体、同业公会和个人的特殊利益也不致孤立起来，个人也不致結合起来成为群众和群氓，从而提出无机的見解和希求并成为一种反对有机国家的赤裸裸的群众力量。

附釋　最重要的邏輯眞理之一，就是作为对立面而处于极端地位的特定环节，由于它同时又是居間者，因而就不再是对立面，而是一种有机的环节。有人主要是从各等級和政府相对立的观点来看待各等級，以为这就是各等級的本質地位。这种偏見非常流行，但是极其危險，所以在討論現在这个論題时，把这一方面提到首要地位就尤其重要。等級要素只是通过自己的中介作用才显示出自己是一种有机的即納入整体的部分。因此，对立本身就被降格为假象。如果这种对立由于得到了表現，因而不仅是一种表面現象，而且实际上还是一种实体性的对立，那末，国家必然会招致灭亡。

对抗并不带有这种性質这一标志，由于事物的本性，产生于下列情况：互相冲突的各方面并不是国家机体的本質要素，而是一些比較特殊和瑣碎的事物，而且和这种內容有密切联

系的情欲也变成了对主观利益的偏私的和貪婪的追逐（如爭夺国家要职)。

补充(人民代表制的意义) 国家制度在本質上是一种中介关系。专制国家只有君主和人民，后者如果起作用的話，仅仅作为破坏性的群众而对国家組織起作用的。但当群眾进入国家而成为有机部分时，他們就采取合法而有秩序的方法来貫彻他們的利益。相反地，如果不存在这种手段的話，那末群众的呼声总将是粗暴的。因此，专制国家的暴君总是姑息人民而只拿他周圍的人来出气。同样，专制国家的人民只繳納少数捐稅，而在一个宪政国家，由于人民自己的意識，捐稅反而增多了。沒有一个国家，其人民应繳納的捐稅有象英国那样多的。

第 303 节

普遍等級(或者更确切地說，在政府中供职的等級)直接由于它自己的規定，以普遍物为其本質活动的目的；私人等級在立法权的等級要素中获得政治意义和政治效能。所以，这种私人等級既不是簡单的不可分解的集合体，也不是分裂为許多原子的群体，而只能是它現在这个样子，就是說，它分为两个等級：一个等級建立在实体性的关系上；另一个等級則建立在特殊需要和以这些需要为中介的劳动上(第 201 节以下)。只有这样，存在于国家內部的特殊物才在这方面和普遍物眞正地联系起来。

附釋 这是和另外一种流行的观念相抵触的，按照这种观念，私人等級在立法权中被抬举起来，得以参与普遍事务，但是在选举自己的代表来执行这种职能的时候，或者甚至是在每一个人亲自投票的时候，私人等級都必須通过单个人的形式表現出来。这种原子式的抽象的观点在家庭和市民社会

中就已經消逝了，因为在那里，单个的人只有作为某种普遍物的成員才能表現自己。但是国家却在本質上是由本身就构成了集团的那些成員所組成的，国家中的任何一个环节都不应該象无机的群体那样行动。作为单个人的多数人（人們往往喜欢称之为“人民”）的确是一种总体，但只是一种群体，只是一群无定形的东西。因此，他們的行动完全是自发的、无理性的、野蛮的、恐怖的。当我們听到人們談論国家制度而談到人民这一无組織的集体的时候，我們預先就知道，除了一些籠統的話和歪曲的演詞以外，不可能指望听到什么别的东西。

以上述集团为存在形式的各种共同体进入了政治領域，即进入最高的具体的普遍性領域的时候，竟有人想把这些共同体重新分解为个人組成的群体。因而这种想法就把市民生活和政治生活彼此分割开来，并使政治生活悬在空中，因为按照这种想法，政治生活的基础只是任性和意見的抽象的单一性，从而就是一种偶然性的东西，而不是自在自为的稳固而合理的基础。

尽管在这些所謂的理論看来，市民社会的一般等級和政治意义上的等級是絕不相同的东西，但語言仍然保持了以前就存在的二者之間的結合。

第 304 节

政治上的等級要素在其本身的規定中同时还包含着过去的領域中就已經存在的等級差别。它的地位最初是抽象的，就是說，对整个王权原則或君主制原則說来，是經驗普遍性的极端，这种經驗普遍性的地位对这一原則說来包含着一种适应的可能性，因而也包含着敌对的可能性。这种抽象的地位只是当它的中介作用得到存在时，才能成为合乎理性的关系（即推論，参閱第 302 节附

釋)。从王权方面看,行政权(第300节)已經具有这种規定;同样,从各等級方面看,它們的某个环节必須使作为中間环节而存在这一点成为它的基本規定。

第305节

在市民社会的各等級中有这样一个等級,它所包含的原則本身就能够构成这种政治关系,这就是自然倫理的等級,它以家庭生活为基础,而在生活資料方面則以地产为基础。所以,这个等級在它的特殊性方面具有以自身为基础的意志(这一点和君主要素相同)和君主要素所包含的自然規定。

第306节

这个等級是为了政治地位和政治意义按照比較确定的方式构成的,因为它的財产既不依賴于国家的財产,又和职业沒有保障无关,和利潤的追逐及財产的任何可变性无关,因为它的財产既不仰仗于行政权的恩寵,也不仰仗于群众的青睞。它的財产甚至不为它自己的任性所左右,因为这一等級的成員都負有政治使命,他們不象其他市民一样有权自由处理自己的全部財产,有权把財产一視同仁地在身后遺給自己的子女。这样,他們的財产就成为不可轉讓的长子繼承的世襲領地。

补充(长子繼承制) 这个等級具有比較独立的意志。总的說来,土地占有者等級分为有教养的部分和农民等級。同时,和这两部分对立的还有产业等級和普遍等級,前者依賴于人們的需要,并指向于滿足人們的需要,后者則完全依靠国家。长子繼承制可以使这一等級更有保障和更为巩固,但是这种制度只有在政治方面才有好处,因为它所受到的牺牲具有政治目的——使长子能独立生活。长子繼承制的根据是:国

家不能光指望一定政治情緒的簡单的可能性，而必須依靠某种必然的东西。当然，政治情緒是和财产无关的，但二者之間又有某种必然的联系，因为拥有独立财产的人不会受外界环境的限制，这样，他就能毫无阻碍地出来为国家做事。在沒有政治制度的地方，建立和保护长子繼承制无非是給私人权利的自由带上鎖鏈，所以长子繼承制或者必須和政治意义相結合，或者注定要灭亡。

第307节

可見，实体性的等級中的这一部分的权利，一方面固然以家庭的自然原則为基础，但是这一原則同时又通过沉重的牺牲轉向政治目的方面，因此，为这一目的所进行的活动就成了这一等級的主要使命，这一等級同样也因此負有从事这类活动的使命，而且他們之所以有权利进行这类活动，只是由于他們的出生，并非取决于选举的偶然性。所以这个等級占有两个极端的主观任性或偶然性之間的实体性的巩固的地位，而且它(見上节)本身和王权这一环节有共同之处，同时在其他一切方面又同另一极端具有同样的需要，分享同样的权利，結果它就同时成为王位和社会的支柱。

第308节

构成等級要素的另一部分的是市民社会的不稳定的一面，这一部分只能通过議員来发表政見，从这表面看来似乎是由于它的成員众多，而实質上則是它的使命和职业的性質造成的。由于这些議員是市民社会派出来的，所以就直接得出这样一个結論：市民社会在派議員时是以它的本来面目出現的，就是說，它不是一群原子式地分散的单个人，不是仅仅为了完成单一的和临时的活动才一时凑合起来而事后則沒有任何进一步的联系的人們，相反地，它

是一个分为許多有組織的协会、自治团体、同业公会的整体，这些团体因此才获得政治联系。正如第一等級有权不依靠选举而出面（第 307 节）一样，这一等級也有权派出受君主召喚的議員，因此等級和等級会議的存在就获得了合法的特殊的保障。

附釋 有人說，一切人都应当单独参与一般国家事务的討論和决定，因为一切人都是国家的成員，国家的事务就是一切人的事务，一切人都有权以自己的知識和意志去影响这些事务。这一看法是想給国家机体灌輸沒有任何合理形式（可是只有这种形式才能使国家成为机体）的民主因素，它之所以这样引誘人，是因为它死抱住每一个人都是国家成員这种抽象的規定；而膚淺的思維就正是抓住抽象概念不放的。合乎理性的观察即理念的意識是具体的，所以它符合眞正实踐的意义，而这种实踐的意义本身不外是合乎理性的意义，即理念的意义。可是这种理念的意义不应同事务成規和有限領域的眼界混同起来。具体的国家是分为各种特殊集团的整体；国家的成員是这种等級的成員；他只有具备这种客观規定才能在国家中受到重視。他的普遍規定都包含着双重的因素。国家的成員是私人，而作为能思想的人，他又是普遍物的意識和意志。但是这种意識和意志只有在充滿了特殊性（而这种特殊性就是特殊的等級及其規定）的时候，才不是空虛的，而是充实的和眞正有生气的。換句話說，个人是类，但是他只有作为最近的类才具有自己內在的普遍的現实性。

因此，他首先在他的同业公会、自治团体等（第 251 节）領域中达到他的对普遍物說来是現实的和有生气的使命，这些領域的大門对他是开着的，他可以按照自己的才干进入他有資格加入的任何一个領域，包括普遍等級在內。一切人都应当参与国家事务这一观念所包含着的另一个前提，即一切人都

熟悉这些事务，是荒謬的，尽管我們可以常听到有人如此說。但是公共輿論（見第 316 节）替每个人开辟了一条道路，使他有可能表示对普遍物的主观意見，以引起人們的重視。

第 309 节

既然选派議員是为了要議員們商討和决定普遍事务，所以选派議員的意义是：由于信任，这些能比选派者更好地理解普遍事务的个人才被推选出来；并且他們不会为某一个自治团体或同业公会的特殊利益而反对普遍利益，而会在实質上維护这种普遍利益。因此，他們对选举人的关系不是受一定指令約束的代理人的关系，并且这些議員的会議按其規定来說应該是有生气的，議員們可以在这里互通情況，彼此說服，并共同商討問題。

补充（議員和他的选民） 实行代表制含有这种意义，即同意并不是由一切人直接来表达，而应通过全权代表来表达，因为在代表制之下，单个人不再作为无限的人而出現。代表制的基础是信任，但是信任并不等于要本人亲自投票。按多数票表决也和只有本人亲自参加表决通过的决議本人才必須执行的原則相矛盾。我們信任某人，是因为我們認为他会高度理智地、心地純洁地把我們的事务看成他自己的事务。因此个别主观意志这一原則消灭了，因为我們所給予的信任是对一种事物、对一个人的原則、或一般地对他的行誼、具体智能的信任。所以重要的是，凡进入等級要素的人应具有适应被邀参加处理普遍事务这种任务的品質、見解和意志。换句話說，問題不是个人作为抽象的单个人而发言，相反地，他应在处理普遍物的会議中使他的各种利益得以伸張。选民需要有使他們所派遣的議員执行和实現这一点的保障。

第 310 节

由于独立的财产已經在等級的第一部分中求得自己的权利，所以在以市民社会的变动不定的成分为基础的第二部分那里，保障代表們具有符合这一目的的品質和情緒的，主要是他們在官府和国家的职位上实际管理事务时所获得的和受过实踐檢驗的情緒、技能和关于国家和市民社会的設施和利益的知識，以及因此而发展起来并經过鍛炼的官府和国家的智能。

附釋 向所謂人民方面要求这种保障时，关于自己的主观意見总認为这种要求是多余的，甚至也許是侮辱性的。但是国家用来作为自己的規定的是某种客观的东西，而不是主观的意見及其自信；对国家說来，个人只可能是他身上那种能够客观地加以認識和考驗的东西，国家应該特别加以注意的正是等級要素第二部分的这个方面，因为这一部分的根源是在以特殊物为目的的利益和职业方面，这里正是偶然性、变化性和任性的表現場所。

外界的条件，卽一定数量的财产，单独地看来，显得是片面性的极端，正好象选民赤裸裸的主观信任和意見是另一个片面性的极端。这两者都是抽象的概念，它們与討論国家事务所必要的和第 302 节指出的各种規定中所包含的具体特質，适成一个对照。

除此以外，在选举自治团体和协会的首脑人物和其他职員时，財产这一特質有可以发生作用的場合，尤其如果好多这些事务的管理是义务职，或直接与等級事务有关而其成員是不取任何报酬的。

第 311 节

議員既然由市民社会选派，这种选派就还有这样一层意思，即議員們熟悉并亲身体驗到市民社会的特殊的需要、困难和利益。按照市民社会的本性，議員是由市民社会中各种同业公会选派出来的(第 308 节)，而且这种簡单的选派方式又不致遭到抽象和原子式观念的破坏，所以議員的选派就直接实現着上述观点的要求，而选派者的选举不是完全多余的，就是拿意見和任性当儿戏。

附釋　在社会生活每一特殊的重要部門(如商业、工业等等)的議員中都有切实了解并亲身参加这一部門的个人，这显然是很有意义的；如果主張无定形的不确定的选举，这一重要情况就会被偶然性所支配。但是所有这些部門都和其他部門一样有权选派代表。如果議員被看做代表，那末只是当議員不是个别的人和某种不确定的群众的代表，而是社会生活的某一重要領域的代表，是这一領域的巨大利益的代表的时候，这一点才具有有机的合乎理性的意义。这样看来，代表制的意义就不在于一个人代替另一个人，而在于利益本身眞正体現在自己的代表身上，正如代表体現自己的客观原質一样。

关于許多单个的人所进行的选举，还可以指出一点：特别是在大国里，由于选民众多，一票的作用无足輕重，所以不可避免地要有人对自己的投票抱漠不关心的态度，而且有投票权的人虽然贊揚这种权利并对其推崇备至，但却不去投票。这样一来，这种制度就会造成和它本身的規定相反的結果，而选举就会被少数人、被某一党派所操縱，从而被那种正好应当加以消除的特殊的偶然的利益所操縱。

第 312 节

等級要素所包含的两个方面（第 305 节，第 308 节）中的每一方面都会使諮議发生特殊的变化；此外，这些环节中有一个环节在这一領域的內部，同时也就是在現有的要素間，执行中介的特殊职能[1]，由此可見，这个环节也应該获得分立的存在，所以等級会議必須分为**两院**。

第 313 节

通过这种分立，不仅能因多次的**审議**而更好地保証各种决定的周密完善，也不仅能消除一时的情緒所造成的偶然性，以及按多数票决定所能造成的偶然性，而且（这正是主要的）在这种分立的情况下，等級要素就不大会采取直接反对政府的立場；如果中介环节也站在第二等級这一边，那末这个等級的意見就更有分量，因为这样一来，它的意見就显得更加公正，而与这种意見相反的意見则被抵銷了。

第 314 节

等級制度的使命并不在于，它**自在地**使国家事务的討論和决定做得頂好，它不过对这方面有所补助而已（第 301 节）。其实，它的特殊使命在于，通过它参加对普遍事务的了解、討論和决定，其不参与国家行政的市民社会成員的**形式**的自由这一环节就达到了它的权利。所以，等級会議議事記录的**公布**，首先使**普遍**事务的知識普及。

① 参閱本書第 304 节。——譯者

第 315 节

开放这种認識的机会具有更普遍的一面，即公共輿論初次达到眞实的思想并洞悉国家及其事务的情況和概念，从而初次具有能力来对它們作出更合乎理性的判断。此外，它又因而获悉并学会尊重国家当局和官吏的业务、才能、操行和技能。議事記录的公布使这些才能获得巨大的发展机会和高度荣誉的表現場所同时也是对单个人和群众自恃自負的又一种治疗手段，而且还是对他們的一种——可以說是最重要的一种——教育手段。

补充（公开性的价值）　等級会議的公开是一个巨大的場面，对公民說来具有卓越的教育意义。人民大部分从这里获知他們利益的眞实性質。有一种照例流行的看法，以为一切人早已知道什么是对国家有利的，在等級会議中只不过把它道出而已。但是事实剛剛相反。足以示范的操行、才能、技能在这里才初次发揮出来。部长們当然是厌恶这种会議的，他們必須运用机智和辯才来应付在这里对他們所进行的攻击。但会議的公开毕竟是在一般国家事务方面教育大众的最重要手段。凡是等級会議是公开的那个民族，比之沒有等級会議或会議不公开的那些民族，在对国家关系上就显出更有一种生动活潑的气象。唯有把它們的每一个步驟都公开，两院才能跟公共輿論的前进步伐一致；很显然的，某人在家里同他妻子和朋友所一起想象的是一回事，在大会中所发生的，即一个睿智卓識把另一个吞噬，是另一回事。

第 316 节

个人所享有的形式的主观自由在于，对普遍事务具有他特有的判断、意見和建議，并予以表达。这种自由，集合地表现为我們所

称的公共輿論。在其中，絕对的普遍物、实体性的东西和眞实的东西，跟它們的对立物即多数人独特的和特殊的意見相联系。因此这种实存是經常存在的自相矛盾，知識成为現象，不論本質的东西和非本質的东西一同直接存在着。

补充（公共輿論的价值） 公共輿論是人民表达他們意志和意見的无机方式。在国家中現实地肯定自己的东西当然須用有机的方式表現出来，国家制度中的各个部分就是这样的。但是，无論那个时代，公共輿論总是一支巨大的力量，尤其在我們时代是如此，因为主观自由这一原則已获得了这种重要性和意义。現时应使有效的东西，不再是通过权力，也很少是通过习惯和風尙，而确是通过判断和理由，才成为有效的。

第 317 节

因此，公共輿論不仅包含着現实界的眞正需要和正确趋向；而且包含着永恒的实体性的正义原則，以及整个国家制度、立法和国家普遍情况的眞实內容和結果。这一切都采取常識的形式，这种常識是以成見形态而貫穿在一切人思想中的倫理基础。在这个內在的眞理进入意識并表現为一般命題而达到观念的同时——不論为了自己，或是为了支持有关公共事务、規章制度、国內党派关系和所感到的需要等方面的具体論辯，——一切偶然性的意見，它的无知和曲解，以及錯誤的認識和判断也都出現了。由于这里所考虑的是独特观点和独特認識的意識，所以意見愈是独特，它的內容就愈恶劣；因为凡其內容完全是特殊的和独特的那些东西都是恶劣的。相反地，合乎理性的东西是絕对普遍的东西，而独特的东西才是意見所賴以自吹自擂的东西。

附釋 因此下列两种說法不应看做是出于不同的主观观点。人們一方面說：Vox populi, dox aei〔天視自我民視，天

听自我民听〕；另一方面，例如亚里奥斯多[①]又說：

Che'l Volgare ignorante ogn' un riprenda
E parli più di quel che meno intenda.
〔无知庶民責斥每一个人，
他对所了解得最少的东西却談得最多。〕

这两种情况在公共輿論中一并存在。由于在公共輿論中眞理和无穷錯誤直接混杂在一起，所以决不能把它們任何一个看做的确認眞的东西。看来很难区别什么是認眞的东西，事实上确是如此，要是我們拘泥于直接表达成为公共輿論的那些字句的話。但是由于实体性的东西是公共輿論的內在东西，所以只有它才是的确認眞的东西。可是实体性的东西是不能从公共輿論中找到的；正因为它是实体性的东西，所以只有从它本身和在它本身中来識别。不論人們在表示意見时是多末地慷慨激昂，也不論在提出主張时或攻击和爭辯时是如何地严肃認眞，这些都不是关于实际問題的标准。但是这种意見决不会被人說服，而承認它的認眞严肃根本不是什么認眞严肃的东西。

一位偉大的天才[②]曾經提出一个公开征求答复的問題：“是否允許欺騙人民？”必須答說，人民在他們实体性的基础、精神的本質和特定性質方面，是不受欺騙的，但是关于人民获得这方面的知識的方式，以及关于按这种方式来判断他們的

---

① 或如歌德所說：
群众是令人起敬的打仗能手，
但是可怜得很，他們不善于判断。

② 腓特烈大帝为 1778 年柏林学院論文奖金拟定一个題目“S'il peut être utile de tromper un peuple?”〔“欺騙人民是否可能有用？”〕（哈尔納克：“普魯士学院史”，袖珍版，第 321 頁以下）。另参閱歌德短詩“旣詐而伪”。这一問題早在古代提出，到了 18 世紀人們偏爱作肯定的答复。——拉松版

行动和事件等等，他們却受自己的欺騙。

补充（言論自由） 現代世界的原則要求每一个人所应承認的东西，对他显示为某种有权得到承認的东西。此外，每一个人还願意参加討論和审議。如果他尽了他的職責，就是說，发表了他的意見，他的主观性就得到了滿足，从而他会尽量容忍。在法国，一直显得言論自由要比默不作声危險性少得多，因为后面一种情形，怕的是人們会把对事物的反对意見扼在心头，至于論爭則可使他們有一个出口，而得到一方面的滿足，何况它又可使事物更容易沿着本身的道路向前推进。

第318节

因此，公共輿論又值得重視，又不值一顧。不值一顧的是它的具体意識和具体表达，值得重視的是在那具体表达中只是隐隐約約地映現着的本質基础。既然公共輿論本身不具有区别的标准，也沒有能力把其自身中实体性的东西提高到确定的知識，所以脫离公共輿論而独立乃是取得某种偉大的和合乎理性的成就（不論在現实生活或科学方面）的第一个形式上条件。这种成就可以保得住事后将为公共輿論所嘉納和承認，而变成公共輿論本身的一种成見。

补充（偉大人物和公共輿論） 公共輿論中有一切种类的錯誤和眞理，找出其中的眞理乃是偉大人物的事。誰道出了他那个时代的意志，把它告訴他那个时代并使之实現，他就是那个时代的偉大人物。他所做的是时代的內心东西和本質，他使时代現实化。誰在这里和那里听到了公共輿論而不懂得去藐視它，这种人决做不出偉大的事业来。

第 319 节

公开发表的自由——报刊是它的工具之一，其接触面比口述广得多，可是在生动活潑方面比口述差，——想要說話以及把話說了那种刺激性的冲动的滿足，一方面，由于警察法規和制度防止并处罰其越軌行动而直接得到保証，另一方面，又由于它的不足为患而間接得到保証，其所以不足为患，主要在于宪法的合理和政府的巩固，其次在于等級会議的公开。后者之所以能使言論自由不足为患，乃因为有关国家利益的純洁的和成熟的見解都在会議中尽情吐露，致使别人再也沒有多大意义的东西可說，尤其使他們不再有这种看法：似乎他們的这种发言有特殊重大意义和特殊作用。最后，言論自由还由于人們对于膚淺而可憎的发言很快地和不可避免地表示漠不关心和予以藐視而得到保証。

附釋 有人說出版自由是要說就說，要写就写的自由，这样一个定义相当于把一般自由看成要做什么就做什么的自由。

这种說法表明思想完全未經教化，还是粗魯的和膚淺的。此外，按事物的本性来說，形式主义在言論自由这一論題上沒有比在任何其他地方更为頑固不化、不可理解的了。其实，它的对象是最輕浮的、最特殊的、最偶然的意見，其內容和語調是各色各样无穷无尽的。除了它直接誘致窃盜、杀害、叛乱等等之外，还含有詭譎的、有修养的表达方式。这种表达方式本身是十分籠統而不确定的，但同时隐藏着完全确定的意义，或者引起未經切实明示的种种后果，而这些后果既无从确定是由它所引起的，也无从确定是包含在它那个表达方式中的。素材和形式的这种不确定性，使法律在这些問題上无从达到其所必要的确定性。結果，由于犯过、不法和侵害在这里都采取

了最特殊的和最主观的形态，所以判决也就成为一种完全主观的决断。此外，侵害行为指向别人的思想、意見和意志，而这些就是构成侵害行为达到現实性的要素。可是这个要素乃屬于别人自由的范圍，所以一种行动应否認为实际发生損害的行为，应由别人来决定。

因此，我們可以批評法律，一方面說它們是不确定的，另一方面說它們使人們有可能創造一些表达的語调和格式，借以規避法律，或認为法官的裁判是主观决断。其次，我們还可以反对把表达作为侵害行为来处理，因为它不是一种行为，而只是一种意見和思維，或者是清談罢了。因此在主張內容和形式都是赤裸裸的主观性这同一口气中，我們一方面要求单純的意見和清談不受处罰，因为它們是不重要的和无意义的，另一方面則要求对这种意見——由于它是个人的、特别是精神財产，——和对这种清談——由于它是这种个人財产的表达和使用，——予以高度尊敬和重視。

可是損害个人名誉，誹謗、詬駡、侮辱政府及其首长和官吏、特别是君主本人，嘲弄法律，唆使叛乱等等，都是各种不同程度的犯罪和犯过，这点乃是而且始終是实体性的东西。諸如此类的行为通过其借以表达的要素所达到的較高度的不可确定性，并不消除它們的那种实体性質；因此，它只产生这种后果，即这些行为的主观基础，也决定着反应的本性和形态。正是犯行的这种基础，使主观性的观点和偶然性等在反应中成为必然的东西，不論这种反应是对犯罪的警察上預防或是眞正的刑罰。在这里，形式主义照例注重利用外界現象的个别方面，和从这些方面所汲取的抽象观念，从事爭辯，来否認事物的实体性質和具体本性。

至于各种科学，如果是眞正科学的話，根本不会出現在意

見和主观观点的基地上，同时各种科学的闡明并不在于語調巧妙、指桑駡槐、半吞半吐、閃鑠其詞，而在于明晰地、确定地和公开地道出其意义和涵义，因之它們不屬于公共輿論的范疇(第 316 节)。

除此以外，我們上面已經提到，观点及其表达借以成为实施的行为而达于現实存在的这个要素，就是别人的智力、原则和意見；既然如此，那末行为的这一个方面，即它們对个人、社会和国家(参閱第 218 节)的眞正作用和危險性，也以这些行为发生在哪种性質的基地上为轉移，例如，落在火藥堆里的一顆火星比掉在硬地上的一顆火星危險得多，掉在硬地上的一顆火星是会无形消失的。

因此，正如科学的表达是在它的素材和內容中获得它的权利和保証一样，不法的表达也可能在它自身所招致的藐視中获得一种保証，或者至少获得容忍。这种行为就其自身說同样是法律上应受处罰的犯行，但是其中一部分可以算做这样一种憤慨的非难，即內在的无能感覚到自身受别人占优势的才能和德行的压迫，于是不得不表示这种非难，以求在这种优势面前肯定自己，并使自己的虛无性重新获得一种自我意識。这就象罗馬士兵对他們大将軍們所为的、一种比較无伤大雅的非难。罗馬士兵由于他們經历艰苦的服役和紀律，尤其由于他們的姓名沒有列入凱旋荣誉中，所以在凱旋游行时歌唱諷刺曲，使自己跟这些大将軍們保持一种平衡。前一种恶劣的可憎的非难因受人蔑視而丧失其效果，因此，正如引起大众圍看的把戏一样，它只限于无意义的戏謔和包含在它內部的自我譴責。

第320节

主观性的最外部表現是鬧意見和爭辯。这种主观性在希求肯定自己的偶然性、从而也就毁灭自己的同时，使巩固存在的国家生活陷于瓦解。但是主观性在它的对立物中即在那种与实体性的意志同一的主观性中，才达到眞正現实性，这种主观性构成王权的概念，它作为整体的理想性，到目前我們闡述的阶段为止，还沒有达到它的权利和定在。

补充(国家主观性的理想化) 我們前次已經把主观性作为君主这一国家首脑来考察①。它的另一方面是公共輿論中的任意表达，这是它的最外部的表現。君主的主观性是自在地抽象的，但它应該是一种具体的东西，这样它才是彌漫于整体中的理想性。国家在和平时期，市民生活的一切部門都稳固地存在着，但是它們这种彼此并立而各别的存在，是源出于整体的理念的。源出于整体的理念这一事实也必然要作为整体的理想性而显現出来。

二 对外主权

第321节

对內主权（第278节）就是这种理想性，意思是精神及其現实性——即国家——的各个环节按其必然性而获得了发展，并作为国家的肢体而稳固地存在着。但是精神在自由中是无限否定的自我相关，同样，在本質上它是自为的存在，这种自为的存在把現存的差别納入自身中，从而它是排他性的。就这种規定說，国家是具有个体性的，这种个体性本質上就是个人，而現实的直接的个

① 参閱本書第279节以下。——譯者

人就是国君(第 279 节)。

第 322 节

个体性作为排他性的自为的存在，表現为它对别国的关系，其中每个国家对别国来說都是独立自主的。現实精神的自为的存在在这种独立性中达到了它的定在，所以独立自主是一个民族最基本的自由和最高的荣誉。

附釋 一个集体如果已經构成一个多少是独立自主的国家并具有自己的中心，而說这个集体願意丧失这个中心和它的独立，以便同其他一个集体組成一个整体，說这种話的人对于集体的本性和一个独立民族所具有的自尊感就知道得很少。因此，国家在历史上最初出現的权力就是这种独立本身，縱然它是完全抽象的、还沒有获得进一步的內部发展。所以，例如家长、酋长等个人占居最高地位，正是符合这种原始現象的。

第 323 节

国家的这种否定的自我相关，在定在中表現为一个国家对另一个国家的关系，并且似乎否定的东西是一种外在的东西[①]。因此这种否定关系的实存就具有事故的形态，以及同外来的偶然事变錯綜交織的形态。但是这种否定关系是国家最特有的环节，国家的現实无限性，其中一切有限的东西都达到了理想性。正是在这个环节中，国家的实体——即对抗一切单一和特殊，对抗生命、財产及其权利，以及对抗其他集团的那国家的絕对权力——使这些有限东西的虛无性出現在定在和意識中。，

① 参閱《哲学全書》，第 96 节到第 98 节。——譯者

第 324 节

把个人的利益和权利設定为瞬卽消逝的环节这个規定，同时是肯定的东西，卽肯定个人的絕对个体性而不是个人的偶然和易变的个体性。因此，这种关系以及它的承認就成为个人的实体性的义务，他有义务接受危險和牺牲，无論生命財产方面，或是意見和一切天然屬于日常生活的方面，以保存这种实体性的个体性，卽国家的独立和主权。

附釋 有一种很謬謬的打算，在对个人提出这种牺牲的要求这一問題上，把国家只看成市民社会，把它的最終目的只看成个人生命財产的安全。其实，这种安全不可能通过牺牲应获得安全的东西而达到；情形剛剛相反。

本节所述也包含战爭的倫理性的环节。战爭不应看成一种絕对罪恶和純粹外在的偶然性，从而說它本身具有偶然的根据，不論其为当权者或民族的激情，不公正的事由，或任何其他不应有的事都好。本性是偶然的东西才会遭到其他偶然的东西，而这种命运正是必然性。一般說来，概念和哲学会使純粹偶然性这种观点消失，而在表現为假象的偶然性中識別其本質，卽必然性。有限的东西，如生命財产，被設定为偶然的东西，那是必然的，因为这就是有限东西的概念。从一方面看，这种必然性具有自然力的形态，因而一切有限的东西都迟早必死，从而是暫时性的。但是在倫理性的实体卽国家中，自然被夺去了这种力量，而必然性也就上升为自由的作品，卽一种倫理性的东西。至于那种暫时性則成为所希求的消逝，作为有限东西的基础的否定性也成为倫理性的本質所特有的实体性的个体性。

战爭是严肃对待尘世財产和事物的虛无性的一种状

态——这种虚无性通常是虔誠傳道的題目。因此，在战爭这一环节中，特殊物的理想性获得了它的权利而变成了現实。战爭还具有更崇高的意义，通过战爭，正如我在別处表示过的[1]，"各国民族的倫理健康就由于它們对各种有限規定的凝固表示冷淡而得到保存，这好比風的吹动防止湖水腐臭一样；持續的平靜会使湖水发生相反的結果，正如持續的甚或永久的和平[2]会使民族墮落"。

可是，这个只是哲学观念，或如人們所慣說的，是天意的辯护，而实际的战爭还需要他种辯护，关于这一点，容俟下述[3]。

在战爭中即在一种对外的偶然关系中所含有而显露出来的理想性，与国家內部各种权力成为整体的有机环节这一理想性是相同的。这在历史現象中是以各种不同形态表現出来的，其中一种就是幸运的战爭防止了內部的騷动，并巩固了国家內部的权力。其他現象也能說明这一点。例如一国人民由于不願意忍受或竟害怕对內主权，結果被另一国征服，他們愈是不能首先对內把国家权力組織起来，他們爭取独立的事业就愈难有成功和光荣的希望（为了怕死而他們的自由死亡了）。又不依靠武裝力量而用其他方法来保障它們自主的那些国家（例如与邻邦相比小得不相称），可以根据一种內部国家制度而巩固地存在，这种国家制度，就其本身而言，是不能保証对內对外和平的。

补充（永久和平）　在和平时期，市民生活不断扩展；一切

① 黑格尔：《关于处理自然法的各种科学方法》，載《哲学評論》，第2卷，第2部分，第62頁（《全集》，第1卷，第373頁）。——拉松版

② 指康德的建議而言，1795年他写了一篇短文《永久和平論》。——譯者

③ 参閱本書第334节到第337节，又第343节。——譯者

領域閉关自守，久而久之，人們墮落腐化了，他們的特异性也愈来愈固定和僵化了。但是健康需要軀体的統一，如果一切部分各自变成僵硬，那就是死亡。永久和平这一要求往往是作为一种理想而被提出的，人类似乎必須全力以赴。例如康德曾建議成立一个国君联盟来調停国与国間的爭端，人們打算把神圣同盟成为这样一种制度。可是国家是个体，而个体性本質上是含有否定性的。縱使一批国家組成一个家庭，作为个体性，这种結合必然会产生一个对立面和創造一个敌人。由于战爭的結果，不但人民加强起来，而且本身爭吵不休的各民族，通过对外战爭也获得了內部安宁。当然，战爭造成財产上的不安全，但是这种实际不安全不外是一种必然的运动。我們听到許多傳道者在說教坛上講世俗事物是不安全的、虛空的和变幻无常的，可是不論我們如何受到感触，每个人都这样想："我至少会保持着自己的东西"。但当这种不安全是以手持晃耀利刃的驃騎那种形态出現，而且眞是要干起来的时候，預言一切这种情况而令人伤感的那种說教，就轉而咒罵征服者。尽管如此，当事物的本性要求时，战爭还是会发生的；种籽又一次发芽了，在严肃的历史重演面前，饒舌空談終于成为啞口无言。

第 325 节

由于为国家的个体性而犧牲是一切人的实体性的关系，从而也是一切人的普遍义务，所以这种关系，作为理想性的唯一的方面以对抗巩固地存在的特殊物的实在性，同时就成为一种特殊关系，而献身于这种特殊关系的人自成一个等級，以英勇著称。

第 326 节

国与国間的爭議可以它們关系中任何一个特殊方面为其对象。戮力保卫国家的特殊等級的主要使命也就在于应付这种爭議。如果国家本身，它的独立自主，陷于危殆，它的全体公民就有义务响应号召，以捍卫自己的国家。如果在这种情况下，动員全国力量，放弃本身內部生活而全力对外作战，防御战就轉化为征服战。

附釋 国家武裝力量之成为常备軍，以及負有卫国使命的特殊职业之成为一个等級，都是一种必然性，正如其他特殊环节、利益和职业之各成为一个身分或等級——婚姻身分、产业等級、政治等級、公务人員等級等等——也都是一种必然性一样。在各种根据上往返徘徊的抽象推論考察了設置常备軍还是比較有利或有害这一問題以后，結果竟断定后者为是，这是因为事物的概念总比事物个别的和外在的方面难于捉摸，又因为在市民社会的意識中，特殊性的利益和目的（費用及其后果，更沉重的賦稅等等）要比絕对必然的东西被抬举得更高，結果，后者仅仅被看做前者的手段。

第 327 节

英勇本身是形式的德，因为它是从一切特殊目的、財产、享受和生命中抽出的那自由的最高抽象；但是这种外在現实方式的否定性和作为完成英勇行为的那种舍身取义，就其本身說，不具有精神性質；內心情緒可能是这种或那种英勇行为的理由，而它的实际結果也可能不为自己而只是为着别人。

补充（英勇） 軍人等級是負責保卫国家的普遍性的等級，它有义务使在它本身中自在的理想性达到实存，即有义务

牺牲自己。英勇誠然是各种各样的。动物和强盗的胆量，为荣誉的英勇和騎士式的英勇，都还不是英勇的眞实形式。有教化民族的眞实英勇在于准备为国牺牲，使个人成为只是多数人中的一个。在这里，重要的不是个人的胆量，而是在于被編入普遍物中。在印度，500 个人战胜了 20,000 个人，其实这 20,000 个人不是都胆怯的，但是他們就沒有这种情緒同别人結合，戮力一致。

第 328 节

作为情緒的英勇，它的固有价值包含在眞实的絕对的最終目的即国家主权中。这种最終目的的現实性，作为英勇的作品，是以个人現实性的牺牲为其中介。因此这种形态包含着极端尖銳的矛盾：牺牲自己，然而这却是他的自由的实存；个体性具有最高的独立性，然而同时它的实存在外部秩序和服务的机器中起作用；一方面，絕对服从和放弃私見与爭辯，就是要做到沒有头脑，另一方面，要最强烈地、广泛地做到鎭定和当机立断；对个人施加最敌对而且是亲身的行动，然而他对他們，作为个人說来，毫无冤仇，甚且不无好感。

附釋　冒生命的危險当然比光怕死要高明，但还是屬于单純否定的东西，它本身旣沒有規定，也沒有价值。肯定的东西即目的和內容才給与这种勇敢以意义。强盜和杀人犯以犯罪为其目的，冒險家以他私見所想象的为其目的，如此等等，他們都有那种拼命的胆量。

現代世界的原則，即思想和普遍物，給英勇以更高的形态，因为英勇的表达看来更加机械式了，它不是这一特殊人的活动，而只是某一整体的一肢的活动。同样，它看来不是指向单个人，而是指向一个敌对的整体，这就使个人勇敢成为一般

的无人称的勇敢。現代世界的原則就因而发明了枪炮，这种火器的发明把英勇的个人形态轉变为較抽象的形态，乃非偶然。

第329节

国家的对外趋向在于它是一个个别主体，因此，它对别国的关系屬于王权的范圍。正因为这个緣故，王权而且只有王权才有权直接統率武装力量，通过使节等等維持同其他国家的关系，宣战媾和以及締結条約。

补充（国君） 几乎所有欧洲国家，其王权都屬于个人形式的最高当局，他以处理对外关系为职責。在采行等級会議制的国家，可以发生这样一个問題：宣战媾和是否应該由各等級来决定才对，无論如何，特别有关經費事項它們将保持对战与和的决定发生影响，例如，在英国不可能进行不得人心的战爭。但如果以为国君和內閣比較国会更易受激情的支配，因而企图把战与和的决定归国会掌握，那就必須指出，往往整个民族可能比它的国君更为兴奋激动。在英国，有过好多次全体人民逼着要进行战爭，并且在一定程度上强迫部长們这样做。毕特之所以能得人心①，正因为他知道怎样迎合全国人民当时的意向。只是后来②人民才冷靜下来，开始意識到战爭是无用的和不必要的，并且也沒有考虑到經費就开始作战的。除此以外，国家不是只同另一个国家而是同許多国家发生关系，这些关系錯綜复杂，微妙之至，只有最高当局才能加以处理。

① 1793年。——譯者
② 1797年。——譯者

第二 国际法

第330节

国际法是从独立国家間的关系中产生出来的，因此国际法中自在自为的东西保存着应然的形式，因为它的現实性是以享有主权的各个不同意志为依据的。

补充(国际法) 国家不是私人，相反地，国家是自在的、完全独立的整体自身，所以它們之間的关系与單純道德的和私法的关系有别。人們往往要从私法的和道德的观点来看待国家，殊不知私人的地位是这样的：他們处于法院管轄之下，而法院使自在的法成为实在。至于国与国之間的关系的确也应該自在地合乎法，但在尘世中，自在存在的东西还应該拥有权力。由于現在还沒有任何权力来对国家作出裁判，决定什么是自在的法，并执行这种裁判，所以就国与国之間的关系說，我們必須一直停留在应然上。国与国之間的关系是独立主体間的关系，它們彼此訂約，但同时凌駕于这些約定之上。

第331节

作为国家的民族，其实体性的合理性和直接的現实性就是精神，因而是地上的絕对权力。由此可見，一个国家对其他国家来說是拥有主权和独立的。它有权首先和絕对地对其他国家成为一种主权国家，即获得其他国家的承認。但同时这种权能只是形式上的，而要求承認国家，如果仅仅因为它是一个国家，那末其要求是抽象的。事实上，它究竟是不是这样一种自在自为地存在的东西，这一点要决定于它的內容，即国家制度和一般状况；而承認既包含着形式与內容这两者的同一，所以它是以其他国家的观点和

意志为依据的。

附釋 不同他人发生关系的个人不是一个現实的人（第71节和其他各节①），同样，不同其他国家发生关系的国家也不是一个現实的个体（第322节）。一个国家的正統性，或更确切些說，由于国家是对外的，所以也是王权的正統性，一方面是一种完全內部的关系（一个国家不应干涉其他国家的內政），另一方面，同样是本質的，它必須通过别国的承認才成为完善的。但是这种承認要求一項保証，即别国既应承認它，它也应同时承認别国，就是說尊重别国的独立自主，因此，一国內部发生的事，对别国說来不是无所謂的。

例如关于游牧民，或一般說来，关于任何一个具有低級文化的民族，可以发生这样一个問題：在哪种程度上它可以被看成一个国家。宗教观点（如往昔在犹太民族和各回教民族那里）可能引起一个民族和其他民族間更高程度的对立，这种对立排除了承認所必要的一般的同一。

补充（实存的力量） 当拿破侖在康普福米欧和平会議②前表示："法兰西共和国不需要承認，正如太阳不需要承認一样"，这句話的涵义，不外指事物实存的力量；这种力量已經保証了承認，更不用人們明白表示。

第332节

国家在相互对待中的直接現实性，分为各色各样的关系，它們由双方独立的任性来規定，从而具有一般契約形式的性質。可是这种契約的素材，就其种类說，要比在市民社会中的少得不可以数計，因为在市民社会中个人在很多方面相互倚賴，而各个独立国家

① 例如第40节。关于承認参閱第349节附释。——譯者

② 1797年拿破侖第一次意大利战役結束时。——譯者

主要是自給自足的整体。

第333节

国际法与实定条約的特殊內容有别，它是国家間应該絕对有效的普遍的法；国际法的基本原則在于，条約作为国家彼此間义务的根据，应予遵守。但是因为它們之間的关系以主权为原則，所以在相互关系中它們是处于自然状态中的。它們的权利不是由被組成为超国家权力的普遍意志来实現，而是由它們特殊意志来实現的。因此，国际法的那种普遍規定总是停留在应然上，而实际情况也正是合乎条約的国际关系与取消这种关系的相互更替。

附釋 国家之間沒有裁判官，充其量，只有仲裁員和調停人，而且也只是偶然性的，即以爭議双方的特殊意志为依据的。康德的想法是要成立一种国际联盟，調停每一爭端，以維护永久和平。这种联盟将是被每个个别国家所承認的权力，旨在消弭紛爭，从而使訴諸战爭以求解决爭端成为不可能。康德的这种观念以各国一致同意为条件，而这种同意是以道德的、宗教的或其他理由和考虑为依据的，总之，始終是以享有主权的特殊意志为依据，从而仍然带有偶然性的。

第334节

由此可見，如果特殊意志之間不能达成协議，国际爭端只有通过战爭来解决。但在各国极广大的范圍內和它們人民所建立的多方面的关系中，可以很容易和大量发生各种損害，至于哪些損害应看成切实破坏条約或損害国家的主权与荣誉，这一点其本身依然是无法确定的。其所以如此，因为国家可以把每一細小事件都看成涉及它的无限性和荣誉；当一个强有力的个体性愈是經过內部長期和平而被驅使向外寻求和制造活动的題材时，它愈会有这种

感受。

第 335 节

除此以外，国家作为一般精神的东西，不以仅仅注意实际上已发生的损害为限。相反地，它还具有对这种损害的表象，認为别国对它有急迫的危險，同时它还会上下盘算盖然性的大小，推测别国的意图，如此等等，这些都构成紛爭的原因。

第 336 节

由于各国都是以作为特殊意志的独立主体相互对待（条約的有效性就是以此为依据的），又由于整体的特殊意志完全以它自身的福利为內容，所以福利是国家在对别国关系中的最高法律；如果我們想到国家的理念正在于揚弃其自身中的法（作为抽象的自由）和福利（作为充实抽象自由的特殊內容）的对立，而对国家的最初承認（第 331 节）也正与国家是一种具体的整体有关，尤其見得福利是国家在对别国关系中的最高原則。

第 337 节

国家的实体性的福利，就是作为一个特殊国家在它特定利益和状态中以及同样特殊的对外情况中（包括特殊条約关系在內）的福利。所以政府属于一种是特殊智慧的事而不是普遍天意的攝理（参閱第 324 节附釋）。同样，在对其他国家关系中的目的，以及替战爭和条約正义性辯解的原則，也不是一种普遍的（博爱的）思想，而是它的特定的和特殊的、实际受到侵害或威胁的福利。

附釋 有一个时期，人們好談道德和政治的对立，并要求后者适合前者。这里只須一般地指出，国家福利具有与个人福利完全不同的合法性。倫理性的实体，即国家，直接在具

体而不是抽象的实存中获得它的定在，卽它的权利。它的行动和行徑的原則，只能是这种具体实存，而不是被看做道德戒律的許多普遍思想中的任何一种思想。在这种所謂对立中政治总是所謂不法的那种观点，乃是建立在对道德、对国家本性和对国家跟道德观点的关系的那肤淺观念之上的。

第 338 节

国家彼此都承認为国家这一事实，卽使在那无法无天而由权力和偶然性支配一切的战爭状态中，也仍然是一种紐带，在这种紐带的联系中，它們彼此都算做自在自为地存在的东西。因此在战爭中，战爭本身被規定为一种应該消逝的东西。所以战爭包含着下列国际法規定，卽和平的可能性应在战爭中予以保存，尊重使节，卽其一例；又一般說来，战爭的矛头不得指向內部制度、和平的家庭生活与私人生活，也不得指向私人。

补充（現代的作战） 因而，現代战爭的进行方式是人道的，人与人之間沒有刻骨仇恨，个人的敌意，充其量在前哨出現着。但是在軍队——作为軍队来說——中，敌愾是某种模糊的东西，在一方尊重他方的义务时，敌愾就应讓出它的地位。

第 339 节

除此以外，在战爭中国家彼此之間的关系（例如，关于战俘問題），以及在和平时期一国对从事私人交易的他国人民所特許的权利等等，主要以国际慣例为依据，国际慣例是在一切情况下被保存着的、行为的內在普遍性。

补充（欧洲的国际法） 欧洲各民族根据它們立法、习慣和文化的普遍原則組成一个家庭。在战爭状态中国际法上的行动也根据这一原則而有所修改，否則一切都将受互相为非

作恶的心理所支配。国与国之間的关系是搖摆不定的，也沒有裁判官来調整这种关系，唯一最高裁判官是普遍的絕对精神，即世界精神。

第 340 节

国家在它們的相互关系中都是特殊物，因此，在这种关系中激情、利益、目的、才德、暴力、不法和罪恶等內在特殊性和外在偶然性就以最大規模和极度动蕩的嬉戏而出現。在这种表演中，倫理性的整体本身和国家的独立性都被委之于偶然性。由于各民族作为实存着的个体只有在它們的特殊性中才具有其客观現实性和自我意識，所以民族精神的原則因为这种特殊性就完全受到了限制。各民族在其相互关系中的命运和事迹是这些民族的精神有限性的辯証发展現象。从这种辯証法产生出普遍精神，即世界精神，它既不受限制，同时又創造着自己；正是这种精神，在作为世界法庭的世界历史中，对这些有限精神行使着它的权利，它的高于一切的权利。

第三 世界历史

第 341 节

普遍精神的定在的要素，在艺术中是直观和形象，在宗教中是感情和表象，在哲学中是純自由思想，而在世界历史中是內在性和外在性全部范圍的精神現实性。世界历史是一个法院，因为在它的絕对普遍性中，特殊的东西——即在現实中形形色色的家神、市民社会和民族精神——只是作为理想性的东西而存在，在这个要素中，精神的运动就在于把这一事实展示出来。

第 342 节

其次，世界历史不是单純权力的判断，就是說，它不是盲目命运的抽象的和无理性的必然性。相反地，由于精神是自在自为的理性，而在精神中理性的自为存在是知識，所以世界历史是理性各环节光从精神的自由的概念中引出的必然发展，从而也是精神的自我意識和自由的必然发展。这种发展就是普遍精神的解釋和实現。

第 343 节

精神的历史就是它自己的行为，因此精神仅仅是它所做的事，而它的行为就在于把自己，在这里是作为精神，变成它自己意識的对象，并在对自己解釋自己中把握自己。这种把握是它的存在和原則，完成这一把握同时也就是它的外化和过渡。从形式上来表达，重新把握这种把握的精神，或者这样說也是一样，由外化返回到自身的精神，比起它自己处在前一阶段的把握时是更高阶段的精神。

附釋 这里发生了人类的完善性和教育的問題。主張这种完善性的人猜測到精神的本性的某些东西，因为它的本性就是以 *Γνῶθι σεαυτὸν*〔知道你自己〕为它存在的規律，并且——由于它把握到它自己是什么——比起曾經构成它的存在的那种形态是一种更高的形态。但是，对那些拒絕接受这种思想的人說来，精神一直是一个空洞的字眼，而历史則是偶然的、所謂单純人类努力和激情的淺薄嬉戏。即使他們在这方面也談到天意和神的計划，并表示对一种更高的权力具有信仰，然而他們的观念始終不获实現，因为他們明白表示，神的計划对他們說来是一种不可認識和不可理解的东西。

第 344 节

在世界精神所进行的这种事业中，国家、民族和个人都各按其特殊的和特定的原则而兴起，这种原则在它們的国家制度和生活状况的全部广大范圍中获得它的解釋和現实性。在它們意識到这些东西幷潛心致力于自己的利益的同时，它們不知不覺地成为在它們內部进行的那种世界精神的事业的工具和机关。在这种事业的进行中，它們的特殊形态都将消逝，而絕对精神也就准备和开始轉入它下一个更高阶段。

第 345 节

正义和德行、不法、暴力和罪恶、才能及其成就、强烈的和微弱的情欲、过錯与无辜、个人生活和民族生活的华美、独立、国家和个人的幸与不幸，所有这些都在已知現实性的领域中有其一定的意义和价值，幷在其中找到它們的判决和正当性，虽然只是部分的正当性。世界历史則超出于这些观点之上。世界历史的每一个阶段，都保持着世界精神的理念的那个必然环节，而那个环节就在它的那个阶段获得它的絕对权利，至于生活在那个环节中的民族則获得幸运与光荣，其事业則获得成功。

第 346 节

历史是精神的形态，它采取事故的形式，即自然的直接現实性的形式。因此，它的发展阶段是作为直接的自然原則而存在的。由于这些原則是自然的，所以它們是相互外在的多元性；因而它們又是这样地存在着，即其中每个归屬于一个民族，成为这个民族的地理学上和人类学上的实存。

第347节

这种环节作为自然原则所归屬的那个民族，在世界精神的自我意識的自我发展进程中，有执行这种环节的使命。这个民族在世界历史的这个时期就是統治的民族；它在世界历史中創立了新紀元，但只能是一次的(第346节)。它具有絕对权利成为世界历史目前发展阶段的担当者，对它的这种权利来說，其他各民族的精神都是无权的，这些民族連同过了它們的时代的那些民族，在世界历史中都已不再算数了。

附釋 一个世界历史性民族的特殊历史，一方面包含着它的原则的发展，即从它幼年潜伏状态起发展到它全盛时期，此时它达到了自由的倫理性的自我意識而进窺普遍历史；另一方面，它包含着衰頹灭亡的时期，其实，衰頹灭亡标志着在这个民族中出現了一个作为純粹否定它自己的更高原則。这种情况指出，精神过渡到了那个更高原則，而另一个民族获得了世界历史的意义。从这一新时期开始，先前那个民族就丧失了它的絕对利益。誠然，那时它也会积极地接受更高原則，幷按这个原則把自己組織起来。但是它对待这个原則，好象对待螟蛉子一样，缺乏內在的生气和活力。它可能丧失其独立，也可能作为一个特殊国家或一批国家而繼續存在或苟延殘喘，幷偶然地卷入各种各样的內部事业和对外战爭中。

第348节

居于一切行动也包括世界历史性行动在內的頂点的是个别的人，他們是使实体性的东西成为現实的那种主观性(第279节附釋)。他們是世界精神的实体性事业的活的工具，所以是直接跟这种事业同一的；但是这种事业又躲避着他們，所以它不可能是他們

的客体和目的(第 344 节)。因此他們虽然完成了这种事业，但是他們既得不到同时代人的崇敬和爱戴(同节)、也得不到后世輿論的崇敬和爱戴。相反地，他們在这种輿論中只是由于他們事业的主观形式而享受到一部分不朽光荣。

第 349 节

一个民族最初还不是一个国家。一个家庭、游牧民、部落、群体等等向国家状态过渡，一般說来，就是理念采取民族形式的实在化。如果沒有这种形式，民族作为倫理性的实体——它自在地存在着——就缺乏客观性来为自己和为别人在法律——即被思考的規定——中获得一种普遍物或普遍的定在，因而这个民族就不会被承認。由于它沒有客观的合法性和自为地固定的合理性，所以它的独立只是形式的而不是具有主权的。

附釋 即使普通观念也不会称家长制是一种国家制度，不会称在这种状态中的民族是一个国家，或它的独立是具有主权的。因此在現实历史开始以前的情况，一方面是毫无利害感覚的愚昧的天眞，另一方面是为获得形式上承認而斗爭的勇气和复仇的勇气(参閱第 331 节和第 57 节附釋)。

第 350 节

理念的絕对权利出現在以婚姻和农业为起点(見第 203 节)的法律規定和客观制度中，不論理念的这种現实化表現为上帝的立法和恩賜或是权力和不法都好。这种权利就是英雄創建国家的权利。

第 351 节

本于上述同一規定，文明民族可以把那些在国家的实体性环

节方面是落后的民族看做野蛮人(如游牧民对待狩猎民,以及农业民族对待前两者,等等)。文明民族意識到野蛮人所具有的权利与自己的是不相等的,因而把他們的独立当作某种形式的东西来处理。

附釋 因此,在这种情况下所发生的战爭和爭端,是爭取对一种特定价值的承認的斗爭,这一特征給这些战爭和爭端以世界历史的意义。

第352节

各种具体理念,即各种民族精神,在絕对的普遍性这一具体理念中,即在世界精神中,具有它們的眞理和規定;它們侍立在世界精神王座的周圍,作为它的現实化的执行者、和它的庄严的見証和飾物而出現。作为精神,它不外是它的积极运动,以求絕对知道自己,从而使它的自我意識从自然直接性的形式中解放出来,而达到它自己本身;所以在它解放过程——世界历史的王国——中,这种自我意識形成的原則計有四个。

第353节

精神在最初作为直接的启示中,以实体性精神的形态为原則,这种形态是同一性的形态,在这种形态中,个别性依然沉沒在它的本質中,而且还沒有得到独立存在的权利。

第二个原則是这种实体性精神的知識,因此这种精神既是积极的內容和充实,又是作为精神的活的形式的、自为的存在。这一原則就是美的倫理性的个体性。

第三个原則是能認識的自为的存在在自身中的深入,以达到抽象的普遍性,从而成为在同一过程中被精神所委弃的、客观世界的无限对立面。

第四种形态的原則是精神的上述那种对立的轉化，它接受它的眞理和具体本質在它的內心生活中，并同客观性融成一片。回复到最初实体性的这种精神，就是从无限对立那里返回的精神，它产生和認識它的这种眞理，即思想和合乎規律的現实世界。

第 354 节

按照这四个原則，世界历史可分为四种王国：(1)东方的，(2)希腊的，(3)罗馬的，(4)日耳曼的。

第 355 节

(1) 东方王国

这第一个王国是从家长制的自然整体中产生的、內部还沒有分裂的、实体性的世界观，依照这种世界观，尘世政府就是神权政治，統治者也就是高級僧侶或上帝；国家制度和立法同时是宗教，而宗教和道德戒律，或更确切些說，习俗，也同时是国家法律和自然法。个别人格在这庄严的整体中毫无权利，沒沒无聞。外部自然界或者是直接的神物，或者是神的飾物，而現实的历史則是詩篇。朝着風俗习慣、政府国家等不同方面发展起来的差别，不成为法律，而成为在簡单习俗中笨重的、繁瑣的、迷信的礼仪，成为个人权力的和任性統治的偶然事件，至于等級划分則成为自然凝固起来的世襲种姓。因此在东方国家，其內部沒有固定的东西，凡是巩固的东西都已成为化石了；只有在它的对外运动中，它才有生气，而这种运动也会成为原始的怒吼与破坏。它的內部安靜是一种私生活的安靜，在衰弱疲憊中的沉陷。

附釋 在国家形成中还是实体性的自然精神性这一环节，是每个国家在历史上的絕对出发点的形式。在《論自然国家的沒落》一書（著者斯图尔博士，1812年柏林出版），中著者就

各个特殊国家，从历史上精深博奥地指出并証明这个环节，这一部著作替合乎理性地考察国家制度的历史以及一般历史鋪平了道路。它同时指出主观性和自我意識着的自由的原則是日耳曼民族的原則。但是它的論述仅限于自然国家的沒落，因而只談到下列一点为止：或者这一原則表現为流动不居和人类的任性与敗坏，或者在它的特殊形态中表現为心情，总之，它沒有发展到自我意識着的实体性的客观性，即有机的法制。

第356节

(2) 希腊王国

这种王国具有有限东西与无限东西的那种实体性的統一，但它只是作为神秘的基础而被排挤在模糊的記忆中、在洞穴中和在傳統的画象中。这种神秘的基础是从区分自身为个别精神性的精神中和在知識的光輝照耀下产生出来的，并經中和和变形而成为美，成为自由而明朗的倫理性，所以就在这种規定中，出現了个人的个体性这一原則，但它还不是关閉在自身中，而是保持在它的理想的統一中的。其結果，整体分解为一批特殊的民族精神，但是一方面，意志的最后决断并不屬于自为地存在的那种自我意識的主观性，而是屬于在这种主观性之上和之外的一种权力（参閱第279节附釋），另一方面，对特殊需要的滿足还沒有被納入自由中，而是专屬于奴隶等級的事。

第357节

(3) 罗馬王国

在这种王国中各种差別的划分完成了，倫理生活无限地分裂为私人的自我意識和抽象的普遍性这两个极端。这种对立从貴族制的实体性的直覚跟采取民主制形式的自由人格的原則相对立这

一点开始，然后发展起来，前者这一方面成为迷信和冷酷的、貪婪的权力的伸張，后者这一方面則墮落为賤民。最后，整体的分解終于造成普遍灾禍和倫理生活的毀灭；民族个体性消亡在一种万神庙的統一中，一切单个人降格为私人，他們一律平等，并且都具有形式的权利，只有把自己推进到惊人地步的那种抽象任性才把他們联系起来。

第 358 节

（4） 日耳曼王国

精神本身和它的世界一起丧失而陷于无穷苦难①，以色列民族就是准备受这种痛苦的民族。由于这种情况，被逼退回自身中的精神，就在它的絕对否定性的极端上，即在自在自为地存在的轉捩点上，把握住它的这种內部性質的无限肯定性，就是說，把握住神的本性与人的本性統一的原則，客观眞理与自由——表現在自我意識和主观性內部的客观眞理与自由——的調和。負有使命完成这种調和的就是北欧日耳曼民族的原則。

第 359 节

这个原則的內在性就是一切矛盾的調和和解决，但这种調和和解决还是抽象的，存在于信仰、爱和希望等感覚中。随后这种內在性舒展它的內容，使这种內容上升为現实性和自我意識着的合理性，上升为根据自由人的心情、忠誠和协作的尘世王国，这种王国在它这种主观性中同时是自为地存在的粗魯的任性和野蛮习慣的王国。同这种王国相对照的是彼岸世界，即理智的王国，它的內容誠然是原則底精神的上述那种眞理，但这种眞理还沒有經过思

① 指由于耶穌釘死于十字架上而造成的大苦難。——譯者

考，因而是隐藏在野蛮的观念中的。这种彼岸世界是凌駕于实际心情之上的精神力量，它是作为一种强制性的可怕的力量来对待这种心情的。

第360节

这两个王国[1]互有差别，但它們同时根源于单一的統一和理念。在这里它們的差别达到了絕对对立。在它們的殘酷斗爭中，精神王国从它天国的实存，在現实中和在观念中，降为地上的現世，平庸的尘世；至于尘世王国則把它抽象的自为存在建成为思想，建成为那种合乎理性的存在与認識的原則，即法与法律的合理性。这样一来，它們的矛盾也就自在地消失成为无精髓的形态了。事实的王国蛻去了它的野蛮性和不法任性，至于眞理的王国則蛻去了彼岸性色彩和它的偶然权力，于是眞实的調和就成为客观的了，这种調和把国家展示为理性的形象和現实。在国家中自我認識在有机发展中找到它的实体性的知識和意志的那現实性；在宗教中它找到它自己这种眞理——作为理想本質——的感情和表象；而在哲学科学中它找到对这种眞理的那种自由的而被理解的認識，它認識到这种眞理在它相互补充的各种表現中，即在国家、在自然界和在理想世界[2]中，原是同一物。

① 指中世紀的教会和中世紀的帝国而言。——譯者
② 艺术、宗教和哲学的世界。——譯者

譯后記

本书譯文是依据拉松編德文版《黑格尔全集》第六卷，参考格洛肯納編德文版《黑格尔全集》第七卷(黑氏逝世百年紀念版)和諾克斯的英譯本譯出的。

本书第三編第三章第 261 节至第 313 节的正文以及其中一部分的附釋和补充，馬克思在《黑格尔法哲学批判》一文中曾逐节加以引用。这一部分我們基本上采用了《馬克思恩格斯全集》第一卷中文本中的譯文。

拉松版将书中各节的补充全部附在卷末，翻閱殊感不便，現仍依照格洛肯納版分别列在各該节之后。这些补充原由其門人从听讲笔記等材料中整理加上的，馬克思亦尝作为黑格尔的言論加以引用。

黑格尔这书的內容涉及范圍很广，除了法以外，包括道德、經济和政治等。象他的其他著作一样，在这书中也可发現不少有价值的东西。但比起其他著作来更傾向于保守方面，尤其关于国家的一章是如此。关于这些問題在馬克思和恩格斯的經典著作中早有定論，这里可不詳述。

本书的序言、导言、第一、第二两篇由范揚譯出，第三篇由張企泰譯出，并經过我們两人交換校訂。因为水平的限制，譯文錯誤之处，尚希讀者指正。

譯　者